

اللعنة

مرفيا
في

تحقيق مباحث الوجود، واكادوث والفد، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم، البحر المواجه، الجامع لأشقات العلوم، النظار المحجاج

الشيخ إبراهيم بن مصطفى الطيبي (المنزاري)

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راغب باشا الكبير

صحيح الكتاب، وعلى عواشيه، وزعم المؤلف العلامة المحقق الكبير

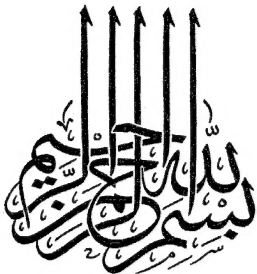
صاحب القضييلة

الشيخ محمد زاهر بن الطيبي (المنزاري)



دار الإفتاء

اللمعة



١ - كلمة الناشر

هـ - فهرس الكتاب

ج - ١ كلمة العلامة الكوثري في
كتاب «الابعة» ومؤلفه

لحضرة صاحب الفضيلة العلامة الكبير

الشيخ عيسى منون

شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء بالآزهر

مولدي

ارفع هذا الكتاب لتفضيلكم لانكم المحقق
الفن لهذا الفن العتيق والبحاث المدقق لعلوم الفلسفة
والتوحيد .

راجياً المولى جل وعلا ان يقيم ذخراً للعلم
ومرجحاً لاهله انه سمح بحبيب ؟

ناشر الكتاب

الشيخ عز الدين الخطيب



العلامة الجليل صاحب القضيّة
الشيخ عيسى منون
شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على توفيقه ، والشكر له على حياته وانعامه ، والصلاة والسلام على افضل خلقه انصح العرب ، وفضل من اتوق جوامع الكلم ، وروائع الحكم نبي الرحمة ورسول الهداية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه اجمعين .

وبعد : فالذي هداني الى طبع هذا المؤلف النفيس أني كنت اتوق الى نشر كتاب في علم الكلام ، والقضاء والقدر ، وافعال العباد لعالم سلفي كبير سليم العقيدة غير زائنها ، بعيد عن مذهب المجسة ، والمعتزلة ، والجبرية ، لامقصد لي من وراء ذلك سوى خدمة العلم ، ونشر مؤلفات السلف الصالح . فكنت دائب البحث كثير المراجعة والتقيب بفهارس دار الكتب الملكية العامة وغيرها من فهارس المكاتب الشهيرة فلم اترك فرصة تمر الا بحث فيها عن بفتي وماتحفزني اليه نفس من توخى طبع الكتب المخطوطة القديمة رجاء ان اكون قد قت بالفائدة المرجوة الموفورة .

لهذا كله لم أدع المناسبات تمر بهاء ، وتذهب جفاء بل كنت لا اكااد اسمع عن كتاب في هذا الفن الا بحث عنه وسعيت اليه ولشرف مقصدي ونبل غايتي لم ارجع بصفقة المغبون ولا بنحفي حنين ، فالحمد لله جل شأنه وعز سلطانه استاذنا العلامة الجليل شيخ مشايخ رجال التحقيق ونظر علماء الحديث والرجال - في القرن العشرين - الذاب عن حياض الملة والدين صاحب الفضيلة الشيخ محمد زاهد ابن الحسن الكورثي وكيل المشيخة الاسلامية في الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة الآن .

فارشدني حفظه الله تعالى واهد في عمره الى كتاب « اللمعة » في تحقيق مباحث الوجود والقدم ، وفلسفة القضاء والقدر وافعال العباد لمؤلفه العلامة التحرير المرحوم الشيخ ابراهيم الحلبي المذاكري المعروف باستاذ العلامة راغب باشا الوزير الكبير صاحب « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وطلب مني فضيلته ان اطلع على الكتاب وابحثه قبل الاقدام على نشره ومن اين لثلي ان يبحث ويبدى رأيا في كتاب الله العلامة الحلبي واستحسنه استاذنا الكورثي ولكنني تنفيذاً لامره وتحقيقاً لرغبته اطلعت على الكتاب وقرأته فوجدته آية في تحقيق مباحث الوجود ومعجزة في فلسفة القضاء والقدر وتكليف العباد لان مؤلفه البارع لم يترك رأياً من الآراء الخاصة بهذه المواضيع الا بحثها بحثاً وافياً ومحصها تمحيصاً دقيقاً فينا نحمده يذكر اراء الفيلسوف « ناليس » في مبحث الوجود يتنقل الى كلمة الفارابي في الجمع بين رأبي « افلاطون » و « ارسطو » ثم يرجع على اقوال صاحب القيسات ومنها الى رأبي « الاشعري » و « الصدر الشيرازي » و « الطوسي » وجهور الحكماء .

ثم يذكر رأبي « أبي البقاء » و « علماء الدولة السمناني » والمحقق « الياضي » و « أبي اسحاق الاسفرايني »

و «ابن الحسين البصري» وصاحب الكشف و «الرازي» و «الاصفهاني»، و «امام الحرمين» وابن العربي هذا الى الكلام على اراء الجبرية، والمعتزلة، والمثاليين، والاشراقيين، والامامية. ال غير ذلك من البحوث الفريدة المتفرقة في شتى الكتب حتى ان الباحث المجد في هذا العلم لو اراد الاطلاع على مادونه المؤلف في هذا الكتاب الصغير الحجم الغزير المادة والكبير الفائدة في متفرقات الكتب لاستغرق منه ذلك زمناً ليس بالقليل. هذا فضلاً عما سيتكبد منه المشتغل في البحث والتقيب.

فلاهمية هذا الكتاب استعنت بالله التقدير في نشره وابرازه الى عالم المطبوعات لأول مرة لاسيما وقد اجاب رجائي صاحب الفضيلة العلامة الكوثري نصحه وعلق عليه تعليقاً علياً مفيداً لجواه الله عن العلم وأهله خير الجزاء راجياً من الله ان يعم نفعه، وانه سبحانه الموفق لما فيه الخير والصواب.

الناشر

السيد عزة العطار الحسيني

الدمشقي



الى جاء، اصلاح الاخطاء المهمة كالآتي

١٩/٢ بانتاج و ٢٠/٧ الثالث (٣) و ١٧/١٢ التوجه و ٢٠/١٣ عدم امكان و ١٩/١٤ الشيء (بدل ليس) و ٢٧/١٦ وجوده و ٢٨/١٦ او الدهرى و ١٩/٢٤ الوجود و ٣/٢٥ يقتض ١٦/٥٠ وجودها و ١٨/٥٠ انه (بدل اذ) و ١٩/٦٨ تنب و ١٢/٧٠ عليه. وما سوى ذلك ظاهر.

فهرس مباحث كتاب اللبحة

الصفحة

- ٥ — ٢ مقدمة كتاب اللمعة وترجمة مؤلفه ، للأستاذ المحققين العلامة المحدث الكبير الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري .
- ٦ مطلع الكتاب ، وذكر ماحوته مقدمته والمقالات الثلاث ، وأهمية مباحث الكتاب
- ٧ المقدمة ، أقسام الموجود من واجب ويمكن ، جوهر وعرض ، صدى ومجرد ، واستيفاء أقسامها استيفاء بالاف .
- ٩ أقسام العرض ، ١٠ المقالة الاولى ، والفصل الاول من فصولها الثلاثة ، أقسام الحوادث والقسم ، معنى الوجود ، ومعنى كونه عين الماهية .
- ١١ — ١٢ بحث مجتمع في حقيقة الوجود ، قول ثالث في مبدع العالم ، ثبوت الماهيات الممكنة في علم الله سبحانه .
- ١٣ معنى نفس الامر ، تحقيق تعلق العلم بالمستحيل .
- ١٤ — ١٥ انقسام الحوادث الى ذاتي ، وذهري وزماني عند الفلاسفة ، الفرق بين السلب البسيط وغيره ، بيان السرد ، والدمر ، والإيمان .
- ١٦ — ١٩ الفصل الثاني ومباحث الخمسة ، النسب بين أقسام الحوادث والقسم مفهوم وصدا ، وحوادث تلك النسب ، وذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة النسب بينهما .
- ١٧ — ٢٠ الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحوادث الدهري لجميع الممكنات عند الفلاسفة .
- اقسام الموجود بالنظر الى المكان والزمان . معنى المكان والمكان ، ما ينسب الى المكان بـ (في) .
- ٢١ — ٢٨ معنى الزمان والزمان ، ما ينسب الى الزمان بـ (في) . حدوث العلم عند قدماء الفلاسفة . كلمة الفارابي في الجمع بين رأي أفلطون وأرسطو . قولهم لصاحب القيسيات في الحوادث .
- ٢٩ — ٣١ تبيان اقسام القديم الذاتي والدهري والحوادث الثلاثة مفهوما ، والنسب بينها باعتبار التحقق ، ذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة تلك النسب .
- ٣٢ — ٣٦ المقالة الثانية وفصلها الاول في القضاء والقدر ، وفي معناها عشرة اقوال للاشعري والصوفي ، والصدر الشيرازي ، والطوسي ، وجمهور الحكماء وبعضهم وأبي البقاء والماتريدية ، وصاحب القيسيات .
- ٣٦ — ٤٤ بحث مستفيض في القضاء والقدر لصاحب القيسيات يمدده المصنف لباب ما عليه أرباب العقول القدسية
- ٤٥ — ٤٦ الوجوب عن الله وقول علاء الدولة السمناني ، الفصل الثاني في بيان المؤثر في أعمال العباد ، واختلاف العقلاء في ذلك على ستة عشر قولاً ، وقول الجبرية .

- ٥٠-٤٧ قول الأشعري في المشهور عنه ، ونحو الماتريديّة ، وبحث متع من اشارات المرام للمحقق الياضي في ذلك :
- ٥٤-٥١ مذهب أبي اسحاق الاسفرائيني على الاحتمالين ، ورأى المعتزلة ، وآراء أبي الحسين البصري ، وصاحب الكشف ، والرازي ، والاصفهاني ، والمشائين ، والاشراقين ، والامامية ، وبحقن الصوفية .
- ٥٩-٥٤ القول الأخير لامام الحرمين في تأثير قدرة العبد ونص كلامه في النظامية وانفاق ذلك مع التحقيق من مذهب الاشعري ، ومناصرة كثير من المحققين لهذا القول ، والفرق الواضح بين هذا القول وقول المعتزلة ، وقول الرازي في الجمع بين قول الاشعري وقول المعتزلة ، وكلمة الكوراني في كتابه قصد السبيل ومسلك السداد في ذلك .
- ٦٣-٦١ المقالة الثالثة ، والتصل الاول منها في حقيقة التكليف ، وامتناع التكليف بما لا يطاق وأقسام الصفة السبعة من الحال والصفة الاعتيادية ونحوهما .
- ٦٧-٦٤ مبادئ أفعال الانسان ، ومراتب العقل ، وكيفية صدور الافعال من قدرة العبد واراذه .
- ٧٠-٦٨ الشبه الخسة الموردة على صحة التكليف ، وأجوبة الطوائف عنها ؛ ومبحث تعلق علم الله بأفعال العباد .
- ٧٢-٧٠ تصوير الشبهة التي تورد على صحة التكليف من جهة تعلق علم الله سبحانه بفعل العبد أجلى تصوير .
- ٧٣ ذكر من قبل هذه الشبهة كدليل ومن أبي ذلك . واقتراق المعتزلة في الجواب عن هذه الشبهة الى اربع فرق . والتمديد لمبحث بيان اختلاف الناس في حقيقة العلم ، واختلافهم في حقيقة علمه تعالى ، واختلافهم فيما يتعلق به علمه تعالى .
- ٧٥-٧٤ طرق الفرق الأربع المذكورة في دفع تلك الشبهة ، كفر أصحاب جهم بنفهم علم الله بالحوادث قبل حدوثها .
- ٧٧-٧٦ جواب الفقرة الرابعة بطريق المعارضة وبطريق الحل ، ومواجهة الآخرين لهم في ذلك ويان ان علمه تعالى بفعل العبد لا يوجب غير اللزوم وبمجرد اللزوم لا يدل على علية احدهما للآخر . والعلاقة بين العلم والمعلوم ، ويان ان المطابقة بين الشئين تكون على وجهين :
- ٨١-٧٨ والشبهة التي تورد على صحة التكليف باعتبار تعلق قدرة الله بفعل العبد ، انواع المحال والتصرف في الكون على مقتضى الحكمة ، اختلافهم في جواز التكليف بما لا يطاق .
- ٨٤-٨٢ كلمات لمصاحب الفتوحات في افعال العباد وصحة التكليف ، وغتام الكتاب .



العلامة المحقق الكبير صاحب القصيدة
الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكواري
وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العامة بها

اللمعة في

تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم ، البحر المواجه ، الجامع لأشتات العلوم ، النظار المحجاج

الشيخ ابراهيم بن مصطفى الحلبي النجاشي

المعروف بأستاذ العلامة الوزير داغوب باشا الكبير

صحح الكتاب ، وعلق حواشيه ، وترجم للمؤلف

العلامة المحقق الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

كلمة عن كتاب اللعة

ومؤلفه البار

لو كانت في كبريات العواصم الشرقية لجان عالية تتفرغ للبحث عن الكتب البالغة النفع في مختلف العلوم وشق المواضيع لموالاة نشرها - الأهم فالأهم - تحت إشرافها لتبدل الأرض غير الأرض والامة غير الامة لكن أين تلك المهم الوثابة التي تتفرغ لاعداد وسائل تغذية الأرواح كما يجب غير منخدعة بزخارف الحياة المادية ؟ . وكمن كتاب في غاية النفع في موضوعه لا يؤبه به بل بجهل مقدار مؤلفه في العلم أولا يعلم أصلاً ؟ . قطع كتابه يعث مؤلفه حياً بعد أن كان نسياً منسياً . وكمن بين مآثر السلف من تراث ثمين ؟ . يبقى محتجباً عن الابصار إلى أن يطبعه أحد الطابعين اتفاقاً . فاضاعة مثل هذا التراث بعدم الاكتراث بحيلة لمقت الأجداد ، ولعنة الأحفاد . والكلام مجال واسع في هذا الصدد لكن نكبح جماح القلم ونرجع الى الكلام عن « كتاب اللعة » في تحقيق مباحث الوجود ، والحدوث ، والقدر ، وأفعال العباد وقد أحسن صنعاً الأستاذ الأديب البجامة الغيور السيد عزة العطار الحسيني الدمشقي حيث قام بنشر هذا الكتاب القيم في عداد مطبوعاته المتخيرة والمأمول أن يلقي سيادته كل تقدير من أهل العلم بطبع هذا السفر البديع الذي ألفه العلامة الأوحد الجامع بين أشات العلوم الشرعية والعقلية ، شيخ مشايخ عاصمة الدولة العثمانية ، وأستاذ أساتذة البلاد المصرية والشامية الشيخ إبراهيم الحلبي المعروف بأستاذ راغب باشا - ذلك العلامة الكبير والوزير الخطير مؤلف (سقينة الراغب ودفينة المطالب) - ولا يخفى على من عني بعويصات المسائل في علم الكلام أن من أكثر ما تضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص ما اختلفت فيه آراء المتناظرين في علم أصول الدين تلك المباحث التي قام الكتاب المذكور بتحقيقها فمن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد ، ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة في باقي المسائل ، وكمن تعب علماء اصول الدين في البحث عن أسد الطرق وأرشدوا في تلك المطالب حتى ألفوا كتباً ضخمة لدفع الشكوك ، واجتلاء الحقائق .

لكن حارت أفكار في استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد التشعب وما هو مبحث الوجود الذي يدعى كثير من الناظرين انه بديهي التصور وهو وان كان يظهر بهذا المظهر باديء ذي بدء لكن الباحث كلما ازداد غوصاً فيه ازداد البحث تشعباً أمامه فتيه في مسالكه . إلا اذا وجد صاحب قريحة وقادة ينير المسالك المتشعبة ببيان نير المدرك فيسلك به سبيل الرشدين فينجلي له الموقف ، وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التي لم تزل العقول في عقال عن كشف أرارها وحل ألغازها وهي في حاجة ماسة الى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة .

قل مثل ذلك في مسألة القضاء والقدر ، وكمن هلك في مهاويها من أناس لم يهتدوا الى من يدهم على ، فمن الأبلغ في هذا الباب ، واستسلموا لظلام الهوى فضلوا السيل ، ومبخت أفعال العباد لا يقل

خطورة من تلك المباحث بل هو وعز المسلك إلا لمن آتاه الله بصيرة نافذة تجلو ظلمات الهوى ، وتهديه الى مرشد رشيد يبصره في موارد الردى ، ويسلك به مسلك الهدى .

وهذا الكتاب الذى نحن في صدد الكلام عنه ، قد قام باستخلاص الصفوة المنشودة فيها أحسن قيام حتى أصبحت تلك المسائل على طرف الثمام من المطالعين الكرام . وكان مشايخنا رحمهم الله يوصوننا بهذا الكتاب في تلك المطالب الصعبة لسهولة مأخذه ، واستيفائه لتلك المباحث أحسن استيفاء ، بل يوجد فيه من استعراض الآراء وتمحيصها ما لا يوجد في كثير من الأسفار الكبار وليس الخبر كالمعاينة .

وقد صدق العلامة الوزير أحمد جودة باشا حيث قال في تاريخه عند ترجمة المؤلف : « واثبات فضل هذا العالم الجليل لا يحتاج الى شاهد سوى كتاب اللمعة » والوزير المذكور من المقتضدين جداً في مدح الرجال ، وأستدراكه اللجنة على ابن خلدون في الكلام على العلوم بما يدل على انه خزيمة هذه الشهادة . ولا أكون مبالغاً إذا قلت انى لم أركتاباً بهذا الحجم يحوى مثل هذا العلم الجم .

اسم المؤلف ونسبه

هو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المذارى بالذال المعجمة نسبة الى المذارى جمع المذراة آلة تذرية القمع وقد نسب أحد آبائه الى صنعة الآلة المذكورة فشهّر به المترجم .

مولده وأشياخه

ولد بحلب وحصل مبادئ العلوم هناك وصحب الشيخ صالح بن رجب الموافى الحنفى بها وأمره بالاستزادة من العلم والاقبال اليه لرويا كان المترجم رأها وحكاها للشيخ فرحل الى مصر فلزم مجلس العلامة الاوحد الشيخ على السيواسى في المعقول والمنقول وكان شيخه هذا آية في الذكاء وسعة الاطلاع . ومن زاده الله بسطة في العلم والجسم حتى كان يقول : انى أكل كثيراً ، وأطالع كثيراً وأحفظ كثيراً . وهو عمدته في العلم .

وبعد أن لازمه سبع سنين يتلقى العلوم منه ومن سائر مشايخ القاهرة عاد الى بلده حلب بعلم جم في المعقول فمثل عن المنقول فأظهر انه لم يحققه كما يجب لانصرافه الى المعقول . فقالوا له احتياجنا الى المنقول أكثر من احتياجنا الى المعقول . فسافر قاصداً الحج على طريق الشام فأقام بدمشق وأخذ عن عبد الغنى النابلسى ، وابى المواهب الحنبلى ، وعلى الهادى ، والياس الكردى ، ومحمد الخيال ، والشهاب الغزى ثم حج فأخذ بالحجاز عن عبد الله بن سالم البصرى ، وابى طاهر الكوارنى . تليذ ابن عبد الحكيم السالكوتى - ومحمد حياة السندى ، ومحمد بن عبد الله المغربى ثم رجع الى مصر فلزم مجلس شيخه السابق ذكره ملازمة كلية في المعقول والمنقول الى أن تخرج عليه فيها وأصبح معيد درسه واشتهر هناك ببلاغ ذكاته وسعة علمه .

ومن جملة شيوخه بمصر موسى الحنفى ، وسليمان المنصورى ، ومنصور المنوفى ، وسالم النفراوى والشهاب الملوى ، والشهاب الدهمورى وغيرهم ، وقد أذن له المشايخ بالتدريس فدرس هناك مدة سبع سنين تدرّج على دروسه طلبة العلم غاية الإزدهام ، ويلقى من العلماء ما يليق به من الاحترام وتقديرهم منهم لا تقاد قريحته وسعة علمه ومن جملة ما قرأه تجاه رواق الشاميين « الدر المختار » وهو أول من قرأه بالأزهر الشريف كما أنه أول من كتب حاشية عليه ، وحاشيته تسمى « تحفة الاختيار » وأقرأ أيضاً الهداية وغير ذلك الى ان اشتهر بمصر غاية الاشتهار ، ونال دنيا واسعة من الأمير يوسف كحيا .

سفره الى استامبول واتصاله براغب باشا

ثم ذهب الى عاصمة الدولة العثمانية سنة ١١٥٣ موقداً من قبل العلماء لرفع شكوى ضد سليمان باشا العظم والى مصر لاثارته الفتن بمصر بالدس بين الامراء فاتصل برئيس الكتاب محمد الراغب باشا هناك حيث كان من اختصاصه النظر فى الشكاوى التى ترد الى العاصمة كما كان مرجع سفراء الدول الأجنبية ، ولذلك سميت الرئاسة المذكورة (نظارة الخارجية) فيما بعد .

وحيث علم الوزير محمد الراغب باشا المعروف بالعلم والفضل بوزارة علم صاحب الترجمة كلفه أن يبقى عنده ليكون أستاذاً خاصاً له فقبل ذلك واستقر هناك فى بلهية العيش يتلقى الوزير المذكور منه العلوم وصاحب الترجمة هو الذى قابل تلك النسخ القيمة المحفوظة فى خزانة الوزير المشار اليه الى اليوم ، ومن جملة ما قابل به من الكتب الكبيرة الفتوحات المكية وقد أتى بأصل المؤلف المحفوظ فى قونية وقابلها به . ولمسعى المترجم فى اصلاح النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا اشتهرت كتب الخزانة المذكورة بالصحة الى اليوم ، وقد استمرت صلته بالوزير المذكور الى أن عين الوزير والياً لمصر سنة ١١٥٧ فأراد أن يستصحبه حينما سافر الى مصر لكن شامت الإقدار أن يبقى الأستاذ بالعاصمة .

اتصاله بشيخ الاسلام وحيازته للرتب العلمية الرسمية

ثم اتصل بالعلامة شيخ الاسلام عبد الله بن محمد المجدى المعروف بالوصاف وخدم عنده بوظيفة التمييز والتفتيش مواظباً على التدريس ومن تلقى منه العلم هناك شيخ الاسلام محمد اسعد ابن شيخ الاسلام عبد الله المجدى المذكور ، وحاز المترجم الرتب العلمية الرسمية الى ان وصل الى موصلة السليمانية المعروفة عندهم . وكان شيخ الاسلام السيد مرتضى أعلى قدره بعد أن اطلع على بعض مؤلفاته . وبعد وفاة ابن همام المحدث سنة ١١٧٥ تولى المترجم مشيخة الحديث بابا صوفيا بأربعين عثمانياً عن كل يوم كما هو شرط الواقف ، وبجامع السلطان سليم أيضاً واستمر على تدريس الحديث بهما الى أن مات .

وفاته وبعض مؤلفاته

مات في ربيع الآخر سنة ١١٩٠ ودفن قرب ضريح أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه وابنه المدرس اسماعيل حتى توفي سنة ١٢١٦ وحفيده الأستاذ علي رائف توفي سنة ١٢٥٨ رحمهم الله . ومن مؤلفاته هذا الكتاب الذي سماه (اللمعة) وقد ألفه باسم راجب باشا الوزير كما أشار الى ذلك في أول كتابه . ومنها (تحفة الاخيار على الدر المختار) وقد سبق ذكرها أيضا . ومنها (شرح جواهر الكلام) للقاضي عضد الدين الايجي الى غير ذلك مما لاحاجة الى ذكرها هنا . وقال المرادي في سلك الدرر : كان آية الله الكبرى في العلوم العقلية والنقلية . . . ودروسه يحضر فيها العلماء ، وكان غالب محقق الأزهر تلامذته ، وأما تلامذته في بلاد الروم (البلاد العثمانية) فلا يحصون كثرة اه .

وقال ابن عابدين في عقود اللآلى : كان له القبول التام ، وانتفع به الخلق الكثير ، والجسم الغفير وكان في الفطانة والذكاء على جانب عظيم محققا مدققا متضلعا في العلوم العقلية والنقلية حتى قيل انه لم يأت بعد الشهاب الحفاجي محقق مثله اه .

ومن أجل تلامذته شيخ مشايخ مشايخنا العلامة هبة الله التاجي وقد ترجم له في كتابه (حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المستدين) تغمده الله برضوانه .

وهذا القدر من البيان كاف في الإشارة الى مقدار الكتاب ومؤلفه المحقق ؟

محمد زاهد الكوثري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من وقف دون سرادق عزه الأحي عقول النظار ، وتضاءلت تحت شمع حجاب جلاله الاسمي ثاقبات الافكار . ونظم بمحكمته عقد الموجودات أتم نظام . وأحكم بقدرته صنع المخلوقات أحسن إحكام قضى بما شاء على وفق علمه المحيط الأزلي ، وقدر ماقتضاه بأبداعه الأبدى جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان . وحله أمانة التكليف بعد ما علمه اليان . والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام . وعلى آله وصحبه ليوث الوعى وهذه الأنام .

أما بعد فيقول الفقير ابراهيم الحلبي الحنفى . عامله الله بطفه الجلى والحنفى . هذه لمعة يهتدى بها فى دباجير الشبهات . مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات . فالمقدمة فى تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الاجمال . ليسهل على النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال . والمقالة الأولى فى بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرّد الواجب تعالى بالقدم . والمقالة الثانية فى تحقيق القضاء والقدر وان كل ممكن واقع بمشيئة خالق القوى والقدر . والمقالة الثالثة فى صحة تكليف العبد . وأنه لا جبر (١) ولا تفويض كما يزعمه الجاهل النعبد ، وانما اقتضت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين لا يستغنى عن تحقيقها طالب حق اليقين لا جرم سلك فى بيانها مسلك البرهان القاطع المؤيد بلوامع الحدس الساطع . لا يحتاج فيها بعد لإعداد المحل . إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل فتبعت بنت فكر تميس اختيالا فى حلل التحقيق . وبيضة خدر تلالاً فى جلى التدقيق . علت قدرا أن يرفع حجابها كل خاطب ، وأنفت كبراً أن يكشف نقابها غير راغب (٢) فانه يعلى قدرها بمالى همته كما هو المأمول . ويغلى مهرها بصافى سجيته وليس (٣) إلا حسن التلقى بالقبول . كيف لا وهو ذو همة وقف دونها الفلك الدوار . وعزمة أرقها قلب الليل والنهار أحياء دروس العلم وأن اندراسها ، وجدد معالم المجد ابان انطاسها إن حاول ممضلة توهّ اشتغالا ذكاء فطنته أو زاول مشكلة تلالاً صفاء مغين قريحته . ما نوارت الشمس بالحجاب إلا نجلها من أشعة أفكاره ، ولا تلتفت بالسحاب الاحياء من لامعات أنظاره على أنها نجمة بما استفضته من تياره فكنت كالمدى أحقر التمر الى هجر ، وومضة بما اقتبسته من أنواره فصرّت كالسدى إلى البحر الحضم رذاذ المطر

(١) يشير الى الكلمة الماثورة عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهى قوله « لا جبر ولا تفويض لكن الأمر بين بين » يعنى ان العبد ليس بمجبور فى أفعاله كما يقول الجبرية . ولا هو مستقل كما يعزى الى القدرية . ز .

(٢) تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلفه سفينة الراغب ودفينة المطالب ، وقد شهر المؤلف بإستاذ راغب باشا . ز .

(٣) أى ليس اغلاء مهرها إلا حسن التلقى بالقبول . ز .

لأنه هو المحي لحوادث فكرية العلية. والمروج لكساد بضائع القليلة. بل هي في الحقيقة جنانة صرمت إليه ، وصناعت حنت الى أصلها فقلت بين يديه . لأزال لسان كانه مقصدا يسويهم . ووارده إضلاله مسطر الآفاق بحمده . مادامت فضائله متعالية . وغرائظه متعالية . وظواهر حده متروفاً وليل رفته متهدداً

وهذا دعاء لا يرد فانه دعاء لأنواع البرية شامل
وعلمنا أشرح مستنداً من واجب العقول ، وأسقيش من فوئحه الخمس فأقول .

— المقدمة —

اعلم ان الموجود الخارجي إما واجب الوجود لذاته أو تكن الوجود لذاته والممكن إن احتاج الى موضوع - وهو المحل المقوم لا حل فيه - فحرض ، وإلا لمجرى . والمجرى ان قبل الاشارة الحسية لذاتى وإلا لحد . والمجرد إما مؤثر أو مدير أو لا ولا .

فالأول : العقول الطولية وهي العقول الشرة المصورة وتأثيرها بمعنى كونها (١) شروطاً لتأثير الحق تعالى لا سيأتى من إقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

والثاني : إما مدير للأجرام النورية وهي (٢) النفوس الشمة الملكية أو مدير للأجرام السفلية فاما لا تواسمها وهي المثل الانطلاقية ، أو لا تشخصها . فاما بالنسبة بالتقوى الطبيعية من الجاذبة والانسك والمالحة والفاضة والناذية والنامية الميقات الشخص ومن المولدة والمصورة للبين في النوع وهي النفس الثابتة الموجودة في النبات والحيوان والانسان . وإما بالاحساس بالمتاعش العشر والحريك الاختياري بقوى الصورة والتعصب لجلب النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والانسان وإما بالتكليل بالتقوى النظرية والعملية وهي النفس الناطقة المختصة بالانسان .

وأما الثالث : فاما غير الذات وهو الملائكة الكرويون أو شرير بالذات ، وهو الشياطين أو مستند لها وهو (٣) الجن . وأما المادي فاما على الجوع آخر فيقول أو حال فيه بصورة أو مركب منها لجسم طيبى أما الميول فاما ان يمكن تواردها الصور عليها وهي هيولى العناصر أو تلوها صورها وهي هيولى الاغلاك والكواكب ، وأما الصورة فاما شامة بلجج الاجسام - وهي الصورة الجسية - أو محضة بنوع منها - وهي الصورة النوعية - والنوعية اما أن تلوها هيولاما - وهي صور

(١) يحاول بهذا أن يجمع بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة إلا أن دليل الفلاسفة في آيات العقول الشرة غير تام . والبرهان الكوراني في المسلك المختار في أول حاشية عن الواجب بالاخيار يجرى في بيان هذا الموضوع على مذاق له خاص به من بحارة الجمع بين الفلسفة ، والكلام ، والتصوف . د . (٢) والتعريف واضح الى المدير وتأثيره باجتهار الخبر ومنه ما سيأتى . د . (٣) أى مالا يكون مؤثراً فيما سبق ذكره ولا مديراً لما معنى شرحه . د .

الافلاك والكواكب - أولا - وفي صور العناصر - وأما الجسم الطيحي فاما بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة - وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كما الحجرة فانه بارد ورطب، واذا صب في كوزين فكل منهما ايضا بارد ورطب مع أنه مؤلف من الميول، والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة ولما مركب ينقسم اليها . والبسيط إما غير قابل للكون والفساد أو قابل لها . والاول اما تير أولا فالثير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالاول هو السبعة السيارة . والثاني اما مرصود أولا والاول ألف وخمسة وعشرون كوكبا (١) والثاني لا يعلمه الا الله تعالى. وغير الثير هو الفلك وهو اما غير شامل للأرض وهي أفلاك التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارات أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم « ومدير عطارد » « وجوزهر القمر » « د مائه » أو غربيا وهو أربعة عشر (فلكا) واحد منها فلك الثوابت وستة منها يمثلات ماعدا القمر من السيارات وسبعة منها حوامل التداوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس (٢)

وأما القابل لهما (٣) فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعي الحرارة واليوسة، أو خفيف باعتبار مائته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعي الحرارة والرطوبة، والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعي البرودة واليوسة، أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعي البرودة والرطوبة. وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام أولا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والتلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء، والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرهما الى الجو كالصاعقة والشهاب والذوايات وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له الى الجو وما أشبه ذلك

(١) وذلك بالنظر الى عهد المؤلف . ذ . (٢) وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب الشيرازي، وكذلك في شرح قاضي زاده على ملخص الجعفي وغيرهما من كتب الفقه، وللإلمام بأطراف الحديث يكفي ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع . وجوزهر معرب (كوزهر) وهو اسم لعقدق الرأس والذنب وهما نقطتا التقاطع لفلكي القمر المثل والمائل وله فلكان آخران كما هو مشروح في محله ويسمى مثل القمر بالجوزهر لكونه محركا للجوزهرين ، وسميت المثلثات مثلثات حيث توافق لفلك البروج أعنى الثوابت بالمركز، والمنطقة ، والقطبين . وسمى المائل مائلا لجل منطقهته عن منطقة البروج ميلا ثابتا . ونظريه ان «الافلاك غير قابلة للحرق والالتئام » ذهبت أدراج الرياح عندالجميع كما هو شأن الاستدلال باللازم على المألوم لكن لا بد من الإلمام بها للتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم . ذ . (٣) يعني الكون والفساد . ذ .

(١) وأما العرض فهو إما أن يقتضى النسبة لذاته وهو الكم ، أو يقتضى اللاتسمة لذاته وهو النقطة والوحدة ، أو يقتضى النسبة لذاته وهي الأعراض التسمية ، أو لا يقتضى شيئا من ذلك وهو الكيف . والكم إما أن يكون بين أجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل الذى هو المقدار أولا وهو المتصل الذى هو العدد . والمتصل إما قار أو سيار . الثانى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الأعظم . والاول خط إن انقسم فى جهة فقط ، وسطح إن انقسم فى جهتين فقط ، وجسم تسمى إن انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع :

الاول الكيفيات المحسوسة : وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء ، والاشكال والالوان ، والاصوات ، والروائح ، والطعوم ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والخشونة ، والملاسة ، والثقيل ، والخفة وما شاكلها . وهي ان كانت واسعة سميت انفعالات ولا سميت انفعالات .

والثانى الكيفيات النفسانية : كالجباية ، والتدفقة ، والارادة ، والادراك وسائر الامور العقلية ، وهي ان كانت راسخة سميت ملكة ، وان كانت سريعة الزوال سميت حالا .

والثالث التثوي : وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى وذلك اما لقبول الملائم ولا لقبول غيره ويسمى القوة كالصباحية ، او لقبول غير الملائم ويسمى الضعف كالمراخية . والرابع الكيفيات المنحصصة بالكيات : اما بالمتصل فكالاتحاد . والاستقامة للنقط ، وإما بالمتصل فكالتركيب والاولية للعدد .

وأما الأعراض التسمية فسمية . الاول الاضافة : وهي النسبة بين أمرين يقل كل منهما بالقياس الى الآخر كما بين الآب والابن ، والعالى والسافل . والثانى الاين : وهي نسبة المتمكن الى المكان . والثالث حق : وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن . والرابع الوضع : وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجروس ، والقيام . والخامس الملك : وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتصل منه كما عند التسمم ، والتمتعص . والسادس أن يفعل ما دام يفعل : وهو التأثير كالتقطع والكسر . والسابع أن يفعل مادام يفعل : وهو التأثير كالاقطاع والانكسار (٢) .

(١) وتفصيل هذا البحث فى أواخر الجزء الاول من شرح المقاصد . د .
(٢) والمصنف أحسن من أن يحتج استوفى ذكر أقسام الجواهر والعرض على مذاهب الفلاسفة لأن المطالع لا بد له من تصور معانيها على مصطلحهم فى المناقشة مبهومان كان المتكلمون على خلاف معهم فى كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم . ويرى القارىء الكريم فى ثنايا هذا الكتاب مبلغا من دائرة بحث المؤلف فى الطبيعيات والفلكيات وسائر ما يلحق اليه المعارف البشرية فى عصره . وهذا هو سر اجادته لأن علما الدين اذا قصروا فى فهم معارف عصرهم يصبغون كفن مكافح سلاح مفول قرايب على علماء الدين مواصلة السعى فى تتبع جميع ما يجد على تعاقب العصور من الاكتشافات والنظريات المستندة ليكونوا على بصيرة فى الرد والقبول . د .

- المقالة الأولى -

وأما المقالة الأولى فيها ثلاثة فصول .

الفصل الأول في الحدوث والقدم وأقسامهما: اعلم أن الحدوث مسبق وجود الماهية المقررة بعدم مطلق قولنا مسبقية كذا بكذا إشارة إلى أن مفهوم الحدوث من مقولة الاضافة لتوقف تعقل مسبقية الوجود بالعدم على تعقل سابقة العدم للوجود وبالعكس . واضافتها الى الوجود إشارة الى أن الحدوث صفة الوجود لاصفة الماهية ، واضافة الوجود الى الماهية مؤذنة بالتناير . لأن الأصل في الاضافة المتأخرة بين المضاف والمضاف اليه ولو بوجه فتكون المتأخرة متبادرة الى الذهن بـ المتبادر من القبط الى الذهن من غير صارف يجب حمله عليه . خصوصا في مقام التعريف . لكن هذه المتأخرة انما هي في الذهن فقط وأما في الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الأشعرى والمحققين وعلم من هذا أن الحدوث غير معقول في حق الواجب جل شأنه لأن وجوده مجرد عن الماهية . يراه أنه لو لم يكن كذلك لكان . اما العدم ، أو المعدم ، أو الوجود المقترب بالماهية المتعين بحسبها ، أو الماهية المقترب بها الوجود المتعين بها ، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بها . والثاني بأقسامه الخمسة باطل . اما الاولان فلائهما لا يؤثران في شيء . والواجب مؤثر عند جميع العقلاء ، إما في العقل الأول قطع كما هو مذهب عامة المشائين . وإما في عدا الفعل الاختياري الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة . وإما في جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقين ، والمحققين من المشائين ، وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصراح .

وأما قولهم « عدم المعلول لعدم الملة » فمناه عدم التأثير لآثاره عدم أى الواقع عند عدم الملة عدم المعلول فاللام مجاز كما في « لدوا للموت وابتو الخراب » غير أن الترتيب متما كسان الفرق بين شبه الملة الفاعلية وشبه الملة الغائية . أو تقول ابتداء . أما الاولان (١) فلائهما لا يؤثران في الوجود . حيث لا مجال للإيراد ولا حاجة الى الجواب كما لا ينبغي على ذى مسكة . وأما الثالث فلاحتياج الوجود الى الماهية في تشخصه بحسبها . وأما الرابع فلاحتياج الماهية الى الوجود في تحققها في الخارج . وأما الخامس فلا أن التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج في الثلاثة ينافي الوجوب الذاتي . واذا بطل التالي بطل المقدم ثبت تقيضه وهو أن ذاته سبحانه موجود لا ماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى المصدري الذى هو أمر اعتباري ومعقول ثان تعالى الله عما لا يليق به بل مناه الوجود المتأصل المحقق في الخارج . فان ما به يتحقق غيره أولى بالتحقق . لفظ الوجود هنا اسم لا مصدر وهو الحق الصريح الذى لاسترة دونه وإليه ذهب المحققون : أبو الحسن الأشعرى ، وأبو الحسين البصرى ، وسائر الحكماء . وقولهم : « ماهية تعالى عين وجوده » مجرد تمييز من باب المشاكلة لوقوعه في مقابلة قولهم : « ماهية الممكن غير وجوده » ونظيره قولهم : « الجوهر ما قام بذاته » في مقابلة قولهم . « العرض ما قام بغيره » فكما

(١) يعنى كونه العدم أو المعدم . ز .

أن المراد من القيام بالذات لازمه الذي هو معنى سلبى أعنى عدم القيام بالغير عن باب الكناية وأن كان المازوم مستحيلا نحو « ليس كنهه شيء » كذلك المراد من قولهم « الماهية عين الوجود » لازمه وهو استفاد الماهية أن كان المازوم مستحيلا لباهية استعالة اتحاد الاثنين . وإذا ثبت أن الواجب تعالى موجود فى الخارج لزوم أن يكون جزئيا حقيقيا .

قال سيد المحققين فى حاشيته على شرح المصباح : اعلم أن هذه المباحث التى أوردناها الخارج فى كون الوجود عين الواجب أو زائدا عليها هى الكليات العائدة على ألسن القوم . وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيها سبق أنها لا يتركها إلا أولوا البصائر والابواب الذين خصوها بالحكمة الباقية وفصل الخطاب . فلنقتطعها هنا بقدر ما شئ به قوة التقرير . وتخطيطه دائرة التحريم . فقول وبالله التوفيق : كل مفهوم مغاير للوجود كلاتسان مثلا قلناه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا . وعلم بلاحظ العقل انتظام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الأمر محتاج الى غيره فهو ممكن إذا لا تنق بالممكن إلا ما محتاج فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء يمكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب . وقد ثبتت بالبرهان أن الواجب تعالى موجود فهو لا يكون العين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته . ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون عينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك . اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن أن تكون له افراد . بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انتظام وقائم بنفسه منفرد عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أى المعزى عن التقييد بغيره والانتظام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود الهامية الممكنة . فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوده مختلفة وأثناء شئ يقدر الاطلاع على ما ياتى . فالوجود كلى وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا . هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شياطيننا وقادولا يعطى بالاراسخون فى العلم . فان قلت الذى يتبادر الى ذهنك من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشبهة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وأيضا المفهوم من لفظ الوجود ما قلنا به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يقدر بعض لا يرضه أحد . قلت : الجواب عن الاول أن الكلام فى حقيقة الوجود لا فيها تقدير اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لذلك الحقيقة المقتضية عن الاشتراك فى حد قائما بمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقة . وعن الثانى أن المصنع هو مخالف البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار فى ألسنة الاقوام بتبويه الاقوام نعم يتجه على المقامة الثالثة « كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن » مع لطيف وهو أن المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجوده ممكن قطعا لا المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو وجوده . وينفع ينظر دقيق وهو أنه لا احتياج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له هو توفيق ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو

موجده . وما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في حد ذاته يناقض عدمه وهو أبعد المفهومات عن قبول عدم لأن ما عده لا يتمتع عن قبول عدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك أن الواجب هو الذي يناقض عدمه لذاته لا ما يناقضه بواسطة غيره انتهى كلامه . أقول : مراده بالانضمام مجرد التعلق ، والإضافة لا القيام والاتصاف ، ولأننا في ما بعده من أن الوجود جزئى حقيقى قائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره وأنه لا يتصور كونه قائماً بالماهيات الممكنة . ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا قطب الدين الرازى هذا كله بالنظر الى الخارج . وأما العقل فلا حظ له في إدراك كنه ذلك الجنب الأقدس فليس له وجود ذهنى والا لكانت خصوصية وجوده ذهنى ، مغايرة لخصوصية وجوده الخارجى فيلزم أن يكون هناك أمر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك إلا الماهية وقد علمت بطلانها بالبرهان . وإذا بطل وجوده ذهنى فليس له حد ، ولا جنس ، ولا فصل وليس هو بمنس ولا فصل ولا نوع ولا خاص ولا عرض عام ، ولا كلي ، ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد نعم يمكن رؤيته تعالى وتعالى وتعالى لمن شاء في الدنيا (١) والآخرة بلا كيف وكذا يمكن تصويره بمنوات والحكم عليه بمفاهيم انتزعا العقل من بعض صفاته وأفعاله بقدر وسعه . قال تاليس الملقب أن للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وإنما تدركها من جهة آثاره اذ هو الذى لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه للأشياء فلست ندرك له اسما من نحو ذاته . بل من نحو ذاتنا . وقيدنا الماهية بالقرار لأن ماهية الممكن لما تقرر وتحقق في نفسها من حيث هي هي قائما في تلك المرتبة وإن كانت عارية عن اعتبار الوجود الزائد وكذا عدم المقابل لكن اليقين حاصل بأنها ليست تافها محضا وعدمها مطلقا . والا لما صح التوجه اليها نظرا الى نفسها والتالى باطل . فإن قلت التوجه اليها هو وجودها ذهنى فلا يكون له تقرر دونه . قلت معلوم بالداهية أن المتوجه اليه لابد له من ثبوت في نفسه ليتوجه اليه . فإن قيل اذا كان العلم أزليا فلا سبق ثمة . قلت نحن لا ندعى السبق وإنما ندعى أن لما تقرر في نفسه تقرر ما مغاير لثبوتها في علم الحق تعالى ازلا وأبدأ كما أنه مغاير لوجودها الخارجى والذهنى أبدا . برهانه أنه لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت في علم الحق سبحانه لكانت أعداما صرفة اذ كان الله ولم يكن معه شيء غيره في الأزل فلا وجود للأشياء في الخارج ولا في ذهن مخلوق هناك اذ لا مخلوق في الأزل فلو لم يكن لها نوع تحقق في علم الحق أزلا لكانت أعداما صرفة بالضرورة واذا كانت أعداما صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لأن العلم وإن قلنا أنه ليس صورة عقلية بل إضافة عضوية أو صفة حقيقية ذات إضافة فإنه لابد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم . والمعلوم معلوما لذلك العالم وتلك النسبة هي المعبر عنها بالتعلق . ومن المعلوم أن التعلق إنما يتصور بين متمايزين ولو بالاعتبار ولا تمايز إلا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجلة فإنه مالا ثبوت له أصلا لا إشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ما هو كذلك يتمتع أن يكون متميزاً ضرورة أن كل متميز يصح أن يكون مشاراً اليه حساً أو عقلاً فالأشياء لا ثبوت له أصلا يتمتع

(١) عند مشيى الرقية لنسبنا محمد صلى الله عليه وسلم في المراجع . ز .

أن يكون متيزاً . ومن المعلوم أن العدم المحض أى ما يفرض ما صدق لهذا المقهور على تقرير اتصافه به المستلزم لأن لا يلاحظ بوجه ما في علم ما ولا بوجه كونه عدما محضا لاثبت له أصلا والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز له أصلا فلا يصح أن يكون طرفا من طرفي النسبة التي هي التعلق فلا يصح أن يكون معلوما فلو كانت الأشياء في الأول أفعاما محضة لاثبت لها بوجه من الوجوه لم يصح أن تكون معلومة للحق تعالى أزلا أصلا لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط بأزلا بجميع المعلومات قطعا فلها مجازي قلها نزع تحقق وثبوت أزلا في العلم المحيط الذي هو نفس الأمر لأن نفس الأمر هو المرجع للأشياء وأحكامها وأفع سبحانه هو الأول الذي لا شيء قبله ، وعلمه أزلا محيط بجميع المعلومات التي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجع للأشياء وأحكامها جينا المبرر عنه بنفس الأمر وقيل نفس الأمر هو العقل الأول الذي هو اللوح وفيه أن المعلومات ان لم تكن ثابتة في علمه تعالى قبل ارتسامها في اللوح لزم المحال الذي قدمناه وإلا ثبت المطلوب وقد يراد بالأمر في قولهم الماهية ثابتة في نفس الأمر عين الماهية . وليس المراد ما يفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مطروقة في نفسها بل هو كناية عن أن ثبوتها ذاتي لها لا من خارج بناء على أن الماهيات غير مجسولة وهذا أيضا من قيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة في نفس الأمر بالمتين مما كما لا يخفى ولاح لك من هذا أن الحدوث لا يتصور في المستحيل العدم الصرف المجرد عن الماهية المتفردة . يانه أنه لا وجود في الخارج إلا للهويات وأما الماهيات فوجودها على قط وجب لاهوية للمستحيل فليس له ماهية متفردة نعم له ماهية يتزعمها العقل من هويات يخترع الخيال ذواتها ، وينطق الهم صفاتها ويحملها عنوانا لتلك الهويات المفروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها في الخارج مثلا . فعنى قول « شريك الباري مستحيل » أن كل فرض مما يفرض ما صدق لهذا العنوان على تقدير اتصافه به يتمتع بوجوده في الخارج فعنى كون شريك الباري لاماهية له في العقل أنه لاماهية له متحققة متفردة في نفسها بسبب إمكان تقرير هوياتها في الخارج يرشدك الى ذلك أنه لما أثبت أبو هاشم من المعتزلة علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل نسبة الامام الرازي الى التناقض حيث قال: لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة كون المستحيل متعلقا للعلم وليس متعلقا له ثم أجاب عنه بأن له أن يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما ورده السيد بأنه اصطلاح لا فائدة فيه ثم أجاب في شرح المواقف بقوله : والانصاف أن لا ننظر بكلمة تخرج من فم عاقل العبث فيحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يمكن أن تحصل منه صورة في العقل هي له في نفسه بل على ضرب من التقييد فلا يمكن أن يتصور شيئا هو اجتماع التقييد أو شريك الباري تعالى بل يتصور اجتماع السواد والحلاوة . ثم يقول لا يمكن اجتماع بين السواد والياض . وكذا يتصور مشاركة زيد لعمرو في الانسانية ثم يقول لا يمكن مثل هذه المشاركة في وجوب الوجود الذاتي وقيدنا العدم بالاطلاق ليعم

أقسامه الثلاثة فيقسم الحدوث أيضا إليها كما سترى في التقسيم وما نحن نشرع فيه بأذن الله تعالى فنقول: وينقسم الحدوث الى ذاتي، ودهري، وزماني.

فالذاتي مسبوقة وجود الماهية بدمها الذاتي الذي لها في نفسها الغير المنافي لتعليلها ووجودها في الواقع وان أردت توضيحه على وجه الاستقصاء فأتى سمع قلبك لما يتلى عليك وهو أن الماهية اذا لاحظها العقل في مرتبة إطلاقها الحقيقي الذي هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق وهي لا بشرط شيء لم يمكنه أن يحكم عليها بحكم أصلا ثم يلاحظها في مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق الى أخسر خصوصها فاذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أولا، قسمها الى بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة أنها هل هي صرف الوجود أو صرف العدم أولا ولا قسمها الى واجبة الوجود، ومنتمة الوجود، وبمكته الوجود أما الأوليان فقد تقدم الكلام عليهما. وأما الثالثة فلا شك أن امكانها غيرها اذ هو القيد الذي يميزها عن قسميها فأولى مراتبها التي تحصل فيها ولا توجد في قسميها ملاحظة كونها ماهية قابلة للامكان. والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان. والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة أيضا. والمرتبة الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فاذا لاحظها في المرتبة الأولى فقط ولم يلاحظ معها شيئا آخر وجد أن الذي لها من ذاتها في تلك المرتبة كونها ليسا صرفا وسلبا بسيطا ومعناه أنه ليس هناك شيء لا أن هناك أمرا مفهوماه ليس فان قلت اذا لم يكن هناك شيء فما الفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ قلنا ان ماهية الممكن لها تقرر في نفسها وفي علم الله تعالى كما تقدم. فان قلت ماهية المستحيل كذلك. قلنا نعم لكن بتجربة تعلق طله تعالى بالعقل المشوب بالوهم. والحد الفاصل أن ماهية الممكن لها التقرران وماهية المستحيل لها التقرر الفرضي فقط فلتستيقن ولتزيد كون الماهية في ذاتها ليسا صرفا وما قاله الرئيس في الشفاء على سياقا قاله في الاشارات وأنت تعلم وأن حال الشيء الذي ليس باعتبار ذاته متعلبا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد وانما يكون له الوجود عن غيره

واما ما قاله الفارابي أن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات واعتراض بأن المعلول لو استحق ذاته الالوجود لكان متمما لا ممكنا ولذلك حاد الشيخ المقتول في المطارحات والترويعات عن استحقاق الماهية الالوجود الى لا استحقاقها الوجود. وذكر أنه قبل استحقاقها الوجود قبلية بالذات. وتبعه الامام الرازي في شرحه للاشارات فقال: الممكن لا يستحق الوجود من ذاته. ولا يلزم منه أن يستحق الالوجود. فان المستحق للوجود هو المتع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعلم او بالالوجود. وأنت خير بأن هذه مغالطة ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق بين متد الواقع وبين مرتبة نفس الماهية. وتحقيق ذلك أن السلب البسيط للماهية معناه رفضها وليسيتها وبطلانها في ذاتها لا رفضها عن ظرف من ظروف

نفس الأمر . وهذا الرفع إنما هو بالنظر الى مرتبة نفس جوهر الماهية لا بالنظر الى الواقع والخارج . وأما السلب المركب لما كان معناه سلبا عن صلب الواقع ومن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع ولا شك أن بطلان الماهية في حاق ذاتها لا ينافي فعليتها ووجودها في الواقع . فحرر من هذا أن العقل اذا لاحظها مع قبولها للامكان فقط وجدها مستحقة لسلب البسيط الذي لما من ذاتها . واذا لاحظها مع امكان الوجود في الواقع فقط . وجدها غير مستحقة لايس ولا ليس (١) في الواقع . وأما اذا لاحظها العقل مع امكانها ووجود علتها التامة وجدان الذي لما حيث أن تكونا يساواتها مركبا واجبا لكه لا كان لما ذلك من علتها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير فلا ينافي امكانها الذاتي المقضي لبيتها البسيطة . والموجب لاستواء نسق أبيتها وليسيتها المركبتين اليها اضافتها الى صنع الواقع وعرضه الخارج ثبت أن مرتبة لبيتها البسيطة وعدمها الساذج سابقة في العقل على مرتبة أبيتها المركبة ووجودها الحاصل في صلب الأعيان بالتفاعل سبقا ذاتيا سواء كان ذلك الوجود مستمرا من الأزل الى الأبد أو منقطع الطرفين أو منقطع طرف الأزل فقط ولا مانع للمعكس لما يتحقق من أن ما ثبت قدمه احتمال عدمه . وسواء كان ذلك الوجود زمانيا أو غير زمانى .

والحدوث الدهرى مسبوقة وجود الماهية بعدمها الصريح المحض المقابل لوجودها في الواقع مسبوقة انسلابية انفكاكية لازدية ولا زمانية .

والحدوث الزمانى مسبوقة وجودها الزمانى المقدر الغير الثانى لعدمها الزمانى المقدر لأن من شرط التساقى اتحاد الزمان واذا تحققت ما بينا ثبت لديك أن الحصول في نفس الأمر ثلاثة أوعية فواء الوجود، والعدم السبال للمتنيرات الكيانية بما هي متغيرة، زمان. ووعاء الوجود والعدم الصريح المرتفع عن التقدر واللاتقدير ثنائيات بما هي ثابتات وهو من الواقع، دهر. ووعاء الوجود والبحث الثابت للعق المتقدس عن عروض التنير مطلقا والتمال من سبق الدم على الإطلاق وهو صرف القسمة المحنة الحقة من كل جهة سرمد والسرمد أوسع من الدهر لوجوب استمراره واحتمال سبق الدم الصريح الدهرى والدهر أوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان لتوقف الزمان على الحركة الثروقة على الجسم الثروقة على المجرد الذي هو من سبز الدهر .

اعلم أن هذه الأوعية ليست أربعة حقيقية وإنما هي نسب يتعلل كل منها بين متسعين ثمان النسبة أمر كل تحت أنواع كثيرة والمراد بها ههنا نوع مخصوص هو الحية. قال المحقق العلوى في شرح الاشارات كما وقع الاصطلاح على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتنيرات الى بعض في امتداد الوجود كميته لزمان فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتنيرات الى الأمور الثابتة كمية الزمان للعقل (٢)

(١) والأيس، الوجود والليس، العدم في مصطلح الفلاسفة . ز .

(٢) وحصل ذلك بأن نسبة التنير الى التنير زمان، ونسبة التنير الى الثابت دهر، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عند الفلاسفة . ز .

وأما التقدم فلا يمكن جمع أنواعه في تعريف واحد فتعرف كلا منها على حدة فتقول التقدم الذاتي كون الوجود غير مسبوق بلبسية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لأن الماهية حيث وجدت استلزمت اللبسية كما تقدم ونفى اللازم - يعني اللبسية - يستلزم نفى المألوم - يعني الماهية - ومن أنفت الماهية كان الموجود صرف الوجود وصرف الوجود هو الواجب لذاته وهو لا يقبل عدم كما قدمنا فيلزمه أيضا انتفاء سبق عدم الدهرى والزمانى . والدهرى كون الوجود غير مسبوق بالتقدم الصريح ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكم اذ الوجود في الواقع أعم من الوجود المتكم وكذا عدم ونفى الأعم مستلزم لنفى الأخص والتقدم الزمانى كون الوجود المتكم غير مسبوق بعدم المتكم بل مستمر في معاداة جميع الزمان في طرف الماضى .

الفصل الثانى: في بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحوادث والتقدم وفيه مباحث .

المبحث الأول: أن النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية . وهى الحوادث والتقدم وأخرى بين معانيها الاشتقاقية وهى الحادث والتقديم .

المبحث الثانى: أن صور النسبة بين هذه الأقسام خمس صورة فانه ينشأ من أخذ الأول مع كل واحد مما بعده خمس صور . ومن الثانى مع ما بعده أربع . ومن الثالث مع ما بعده ثلاث . ومن الرابع مع ما بعده اثنان . ومن الخامس مع السادس واحدة .

المبحث الثالث : أن هذه النسب كلها ينشأ بتأين باعتبار المفاهيم المصدرية . وأما باعتبار المعاني الاشتقاقية فثان منها ينشأ بتأين . أربع منها قديم ذاتى مع قديم زمانى أو حادث مطلقا ، والأربع الأخرى قديم دهرى أو زمانى مع حادث كذلك ، وست منها بينها عموم وخصوص مطلق . ثلاث منها حادث ذاتى مع حادث دهرى أو زمانى أو قديم زمانى ، واثنان قديم دهرى مع قديم ذاتى أو زمانى ، وواحد حادث دهرى مع حادث زمانى . وما قبل (مع) من هذه الستة هو الأعم وما بعدها هو الأخص . والخاصة عشر عموم وخصوص من وجه وهى قديم دهرى مع حادث ذاتى .

المبحث الرابع : أن مواد هذه النسب خمسة أشياء .

الأول : الموجود الذى لم تسبق فعلية لبسية الماهية ولا وجوده الدهرى عدم دهرى ولم يتعلق بوجوده مادة ولا مدة وما ذاك الا واجب الوجود لذاته جل وعلا .

الثانى : الموجود الذى سبقت فعلية لبسية الماهية ولم يسبق وجوده عدم دهرى ولا تنلق مادة ولا مدة وليكن العقل .

الثالث : الموجود الذى سبقت فعلية لبسية الماهية وأتعلق وجوده مادة ومدة ولم يسبق وجوده الزمانى الدهرى عدم زمانى ولا دهرى وليكن الحركة التوسعية للتركيب العظيم .

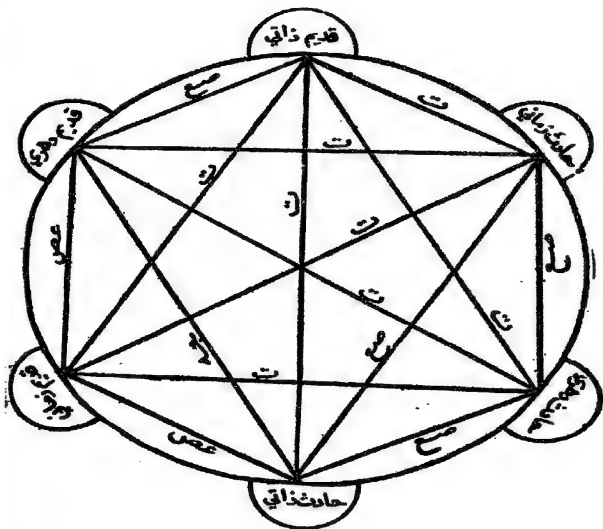
الرابع : الموجود الذى سبقت فعلية لبسية الماهية ووجوده الدهرى عدمه الدهرى ولكن لم يتعلق بوجوده مادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة .

الخامس : الموجود الذى سبقت فعلية لیسية الماهية ووجوده الزماني أو الدهري عدمه الزماني أو الدهري كالمولد . فلاحظ : التقدم الذاتي والدهري . ولثاني : التقدم الدهري ، والحدوث الذاتي ولثالث : التقدم الزماني والدهري ، والحدوث الذاتي . والرابع : الحدوث الدهري ، والذاتي . ولخامس : جميع أنواع الحدوث . واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنى على مجرد الاحتمال العقلي وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهري لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستره هناك ان شاء الله تعالى .

المبحث الخامس : في وضع جدول تبين فيه هذه الأقسام وموادها ونسبها وألقاب نسبها على طريق الرمز وذلك : انا اقتصرنا على الحروف فأخذنا من ألفاظ الأقسام كلا من قاف التقدم ، وحاء الحدوث ، مع كل من ذال الذاتي ، ودال الدهري ، وزاي الزماني . ومن ألقاب المراد بأه الواجب ، ولام العقل ، وهاء الحركة ، وسين النفس ، ودال المولد ، ومن ألقاب النسب ناه التباين ، و(جه) للعموم والخصوص الوجهي ، والعين ، والصاد من العموم والخصوص المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا ، وعرضه سبعة بيوت . قفى الضلع الأول : وهو الايمن الطولي المادة التي لم يصدق عليها شيء من المنتسبين ، وفي الثاني : المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الايمن ، وفي الثالث : المنتسب الايمن ، وفي الرابع : المادة التي صدق عليها المنتسبان ، وفي الخامس : المنتسب الايسر ، وفي السادس : المادة التي انفرد بالصدق عليها المنتسب الايسر ، وفي السابع : ألقاب النسب . وقدمت الصاد على العين في علامة العموم والخصوص المطلق ان كان المنتسب الايمن أخص من الايسر ، وعكست في العكس ووضعت فوق الجدول ضملا عرضا في كل بيت منه ترجمة الضلع الطولي الذي تحته ، ثم وضعت دائرة وقسمتها ستة أقسام متساوية وكتبت في خارجها على كل نقطة من النقاط الفاصلة بين أقسامها قسما من أقسام الحدوث والتقدم ووصلت بين كل نقطتين منها بخط كتبت عليه لقب النسبة بينهما مع مارايعت في الجدول من تقديم الصاد على العين والعكس لكن لا يمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن في الجدول فهو ممن عنها وأفيد منها كما أن ذكاه القطن اللبيب ممن عن الامرين ، وانما ذكرتهما ايرادا للمعقول لرأى العين فان النفس الى المحسوسات أميل والمعقولات المتجلية بجلها أقبل لانها أول شيء أفته وبه توصلت الى ماعلته

الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحدوث الدهري لجميع الممكنات ويان أنه لاخلاف في ثبوت الحدوث الذاتي لكل حادث . والحدوث الزماني للزمانيات . وانما الخلاف في الحدوث الدهري . وقبل الخوض في ذلك لابد من تقسيم إجمالي بمصر أقسام الموجودات ليضع توارد أنواع الحدوث والتقدم عليها بالنفي والاثبات فاقول مستفيضا من وجوده القياض ومستفيحا من جوده المنزه عن الاغراض : الموجود امامكان أو مكاني ، أو زمان أو زماني ، أو مكاني وزماني معا ، أو خارج عنها . اما المكان فهو ماينسب إليه الجسم بـ (في) ومن أحكامه أنه لايجوز أن يكون

هذه صورة الدائرة



وهذه هي صورة الجدول

ما ياتي التبيان	ما انفرد به المتب الايمن	المتب الايمن	ما اجتمع فيه التبيان	المتب الايسر	ما انفرد به المتب الايسر	القاب النسب
هـ	.	قذ	ب	قد	ل	صع
لد	ب	قذ	.	قز	هـ	ت
.	ب	قذ	.	حذ	لهـ	ت
له	ب	قذ	.	حد	سد	ت
لهـ	ب	قذ	.	حز	د	ت
سد	بل	قد	هـ	قز	.	عص
.	ب	قد	له	حذ	سد	جه
.	بله	قد	.	حد	سد	ت
س	بله	قد	.	حز	د	ت
ب	.	قز	هـ	حذ	لد	صع
بل	هـ	قز	.	حد	سد	ت
بلى	هـ	قز	.	حز	د	ت
ب	له	جذ	سد	حد	.	عص
ب	لهـ	حذ	د	حز	.	عص
بله	س	حد	د	حز	.	عص

غير منقسم ولا أن يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط فهو اما منقسم في جهتين فقط فيكون سطحاً ، أو في الجهات الثلاث فيكون بندا . فاذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في الممكن والانتقل بانتقاله فهو حال في الجسم الحاوي للممكن . ولا بد أن يكون عامساً للسطح الظاهر من الممكن من جميع الجوانب والا لم يكن معلوماً به وهذا مذهب المشائين . وعليه فالجسم الكل ليس في مكان كآ أنه ليس في زمان وهو الأصح لأن الزمان والمكان رضيعان في غالب الأحكام ، وإذا كان بندا لم يجوز أن يكون عدماً موهوماً لأنه مقتدر لأن البد بين جوانب البدن أعظم من البد بين جوانب الكوز وكل مقتدر متعين في نفسه متميز عن غيره ولا شيء من العدم يمتين ولا يتميز فلا شيء من المكان بعدم فهو بعد موجود ، وإذا كان موجوداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد التمكنات عليه وسريان أبعادها فيه . ولا شيء من العرض كذلك فهو جوهر ، وإذا كان جوهرًا لم يجوز أن يكون مادياً والا لزم تداخل الجواهر المادية وهو بين البطلان ومبين في محله فهو جوهر مجرد ، وإذا كان مجرداً لم يجوز أن يكون مفارقاً للمادة ذاتاً كالقفل والنفس والا امتنع سريان أبعادها فيه فهو واسطة بين المجرد الصرف والمادى المحض والتداخل لا يمتنع بين مجرد ومادى . ولا استحالة في وجود البد المجرد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والنامية المطلوبة بالضرورة وهذا مذهب الاشراقيين وعليه فالجسم الكل في مكانه . وأما المكاني ويسمى الممكن أيضاً فهو الجسم المذكور . لا من حيث أنه موجود أو جوهر أو نحوه بل من حيث أنه متصل قار يمتد في الجهات الثلاث . ومن أحكامه أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة القسرية كما في الجداد ، والنبات بأجزاء النصار التفسانية كما في الحيوان ، والانسان ، أو يصح الأينية الى مكان آخر فتبدل نسب أجزائه الى أجزائها فداخله أو أجزاء مكانه بالحركة الوضعية . كما في الفلكيات أولاً ولا كما في كل النصار .

د تبه : ما ينسب الى المكان ب(ق) نوطان حقيقى ومجازى . فالحقى ليس الا الجسم من الحيثية التى ذكرناها ، والمجازى أقسام .

الاول : جزؤه المقدارى المتميز عن جزء آخر في الوضع كأحد جوانبه .

الثانى : جزؤه الغير المقدارى الذى لم يتميز عن جزء آخر في الوضع كالهيولى والصورة .

الثالث : حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل .

الرابع : أعراضه القارة السارية فيه كاليابض ونحوه

الخامس : ما في جوفه كفلك زحل بالنسبة الى الفلك الاطلس . وما عدا هذه الأشياء لا ينسب

الى المكان ب(ق) للاحقيقة ولا مجازاً . وانما ينسب اليه مع التى هي أعم من (ق) اذ كل ما في الشيء فهو معه وليس كل ما هو مع الشيء فهو فيه فأنما مع البرة والخرولة ولست فيهما .

وأما الزمان فله معنيان أحدهما الآن السيال وهو مكيال الحركة التوسعية وما تنطبق هي عليه غير مفارقة إياه مادامت موجودة ، والآخر الزمان الممتد المتصل . وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد

هي منه وتطبق عليه وكما أن الحركة التوسعية السبالة غير الآن الذي هو طرف الزمان والتفصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل وغير قائم به بل راسم اياه ، وقائم بحزم الفلك الأقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي على الزمان والحركة التوسعية الدورية التي هي ملزومة للآن السبالي ، وبالآن السبالي تكال الحركة التوسعية الدورية والاستقامة جميعاً . كما بالزمان بقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة . والآن السبالي والحركة التوسعية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح والآتات الموهومة التي هي أطراف الأزمنة والاكون في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع في ازاء النقاط التي هي أطراف الخطوط بالفعل ، والنقاط المقروضة في الخط المتصل بالتوهم الا أن الآن (١) الوهمي في الزمان لا يكون الا واصلا والنقطة منها موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما في حدود الحركات القطعية وأطرافها .

وأما الزماني فهو الهيئة الغير القارة وليست الا بالحركة . ولها معنيان .

أحدهما : حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى كونا شخصا سباليا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقر بالنسبة الى حدود مافيه الحركة فلا محالة من أن يفرض في زمان الحركة أن يكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا يعمده فلا يكون له ذلك الحد في آتئين كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة بحسب نفس ذاتها السبالة الغير القارة بحسب نسبها لللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسعية وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا الموجودات التدريجية الحصول بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زمانا تكون هي موجودة فيه لا على سبيل الانطباق على امتداده بل على أن تكون بتمام هويتها موجودة في كل جزء من أجزائه ، وفي كل حدى من حدوده على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية ولا يصح أن يتوهم أن مفروض يقال له انه آن أول الوجود . وابتداء الحصول على خلاف الأمر في الموجودات الدفعية فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ولا على زمان ما ولا على أمر ما تمتد الهوية أصلا اتما تكون منطقة الذات انطباقا سباليا أبدا على حدى غير منقسم من حدود المسافة وعلى آن غير منقسم من آتات الزمان .

والثاني : هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية . وهي تدريجية الوجود غير قارة الاجزاء . اتما وعاء هويتها وطرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكون مفروضة في الوسط بحسب حدود مفروضة في المسافة ، وآتات موهومة في الزمان . فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها ، وملاك واسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية

السيال وعدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة في المسافة . وأما الذي هو مكاني وزماني معا فهو الأشخاص المتحركة الواقعة تحت نوح من الأنواع كالأفراد الإنسانية فانها باعتبار جسيميتها في مكان هو باعبار تنبعا بالحركات الكيفية والكيفية في زمان ، بخلاف أجسام الافلاك فان حركتها الزمنية لا تستدعي تنبعا في ذاتها . وأما الخارج عن هذه الاقسام الخمسة فهو الواجب تعالى ، والمجردات المرتبطة من أقطى الزمان والمكان (١)

دنتيه :- ما ينسب إلى الزمان هدفه زمان حقيقي وبمازى . فالخقيق ليس إلا الحركة كما قدمناه . وبمازى أنواح .

الاول : جزؤه وهو الماضي والمستقبل اللذان هما جرآن من الزمان بمعنى القطع .

الثاني : طريقه بالقوة وهو الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل .

الثالث : الآن السيل الراسم للزمان بمعنى القطع .

الرابع : المتحرك فانه في الزمان باعبار حركة .

الخامس : السكون فكون الماضي والمستقبل فيه ككون قسم العدد فيه ، وكون الآن السيل فيه ككون الصفة بينهما فيه ككون الصفة الموهومة في حدود الخط فيه ، وكون الآن السيل فيه ككون الصفة الجبروتية البائرة الثابتة . وكون المتحرك فيه ككون العدد في العدد وكون السكون فيه ككون الصفة لغيره . وما عدا هذه الأشياء لا ينسب إلى الزمان بدو في لا حقيقة ولا مجازا ، وانما ينسب إليه مع . إلى آخر ما قدمناه في المكان قلنا انقش هذا في صحيفة خاطرك وانطبع في قلبك جوهره . فاعلم أن من الذائع الصحيح بالمثل للتراثر البائر على الآسن ، والكتاب في الصحف في طبقات الأصعار والأحوار أن في حدوث العلم خلافا تاما بين الحكمة وغيره . فذهب أهل الحق من المال أن العلم يحدث غلوق ، له أول أحدثه الباري تعالى وأبدعه بعد أن لم يكن وكان (٢) الله ولم يكن معه شيء ، وهو السيل المستبين عليه اجماع السفراء السابقين من الأنبياء والمرسلين واطباق أهل الزلزال الذين حوحدوا بالوحى والصحة في الأولين والآخرين . وواقفهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلسفة منهم امام الحكمة الفلاطون الاكبر ، والرسالة السابقون عليه . ومثاليس (٣) ، وانكسافوروس (٤) ، وانكسافانوس (٥) من أهل ملطية ،

(١) أي عند التامثلين بها . د .

(٢) ولقظ الحديث « كان الله ولا شيء معه » أخرجه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن

بريدة وفي سنن حديث البخارى « كان الله ولا شيء غيره » . د .

(٣) توفي قبل الميلاد سنة ٤٤٥ وهو القائل بأن مادة الكون هي الماء . د .

(٤) كان موجوداً سنة ٤٢٧ قبل الميلاد وهو كان يقول ان المثل مبدأ الوجود . د .

(٥) توفي قبل الميلاد سنة ٥٢٨ وهو القائل بأن مادة الكون هي الهواء . د .

وانباذقليس (١) وفيثاغورس ، وسقراط من أهل اثينة ويونان . وم السبعة الأصول . وغيرهم عن على ستمهم من الاوائل والعمراء والتسك .

والقول بقدم العالم ، وأولية الحركات انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ففسح على منواله من كان من تلاميذه . وصرح القول فيه مثل الاسكندر (٢) الافروديسي ، وثامسطيوس ، وفرغوريوس ، وصنف يرقس المنقصب الى أفلاطن في هذه المسألة كتابا (٣) وأورد فيه هذه العب .

قال الامام القارافي في « كتاب الجمع بين الرايين (٤) » وما نظن بأرسطاطاليس أن يرى أن العالم قديم وأن أفلاطن على خلاف رأيه . فأقول ان الذي دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستكر بأرسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طونيكا أنه قد تؤخذ قضية واحدة بينها يمكن أن يؤق على كلا طرفيها بقياس من مقدمات دائمة مثال ذلك . هل العالم قديم أم ليس بقديم . وقد ذهب على هؤلاء المخالفين أمور أما أولا فإن الذي يؤق به على سيل المثال لايجرى مجرى الاعتقاد . وأيضا فانه ليس غرض ارسطاطاليس في كتاب طونيكا هو بيان أمر العالم لكن غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منهما بقياس مقدماته دائمة ، وقد بين ارسطاطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكتب . لان المشهور ربما كان كاذبا . ولا يطرح في الجدل لكذبه . وربما كان صادقا مستملا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب . وما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ما ذكره في كتاب « السماء والعالم » أن الكل ليس له بدء زمني فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك اذ تقدم قياس في ذلك الكتاب . وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية . أن الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لايشمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمني أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا . والحيوان الذي يتكون أولا فأولا

(١) يمدد الشيرساقى تلقى العلم من داود عليه السلام ولقبان الحكيم كما يمد فيثاغورس تلقاهم سليمان عليه السلام ويمد سقراط تلميذ فيثاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله الا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك بل فيما عراه الشيرساقى والقفتى من الآراء الى هؤلاء الفلاسفة في العالم مأخذ تبعدها عن عزيت البهم . وحذر رجال القرون المتابعة في صيد واحد ليس بمجد وكذلك هوو عالم ثبت عنهم اليهم . د .

(٢) في عهد ملوك الطوائف بعد زمن اسكندر بن فليبيس . د .

(٣) قال القفتى تمرد للرد عليه يحيى النحرى بكتاب كبير صنفه في ذلك . د .

(٤) يبنى رأى أفلاطن وتلميذه ارسطو وكان ارسطو وزير اسكندر الفاتح المهور . د .

بأجرامه فإن أجرامه يتقدم بعضها على بعض بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك . فبما أن يكون حدوثه بدء زمني . ويصح بذلك أنه إنما يكون عن ابداع البارى جل جلاله أيام دجلة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في آثاره في الزبونية في كتابه المعروف بأولوجيا لم يفتبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع بهذا العلم فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى وهناك بين أن الميول أيدى البارى جل ثناؤه لأن شئـه وأنها تجسست عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت وقد بين أيضا في « السباح الطيب » أن الكل لا يمكن أن يكون حدوثه بالبحث والاختلاق، وكذلك يقول في الحاشية في كتاب « السباح والطالب » ويستدل بالنظام (١) البديع الذي يوجد لأجرام العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك أمر اللول كرهى وأثبت الملة القاطعة وقد بين هناك أيضا أمر المكون والحرك فانه غير المكون والمتحرك وكما أن أفلاطون في كتابه المعروف بطيلاروس بين أن كل مكون يكون من عدة لكونه كذا كذا أرسطاطاليس بين في أولوجيا أن الواحد موجود في كل كثرة ثم ترقى إلى القول في أجرام العالم المسماة والروحانية وبين يانا شائيا أنها كلها حدثت عن ابداع البارى لما وراء عز وجل هو الملة القاطعة والواحد الحق مبدع كل شئـه على حسب ما بينه أفلاطون في كتبه في الزبونية هذا ما قلناه بأفانظه ثم قال : ولولا أن هذا الطريق الذي نلنكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومن ما كتبه كنا كنا ننبى عن خلقه وأتى بمثل لا فرطنا في القول وبيننا أنه ليس لاحد من أهل المقادير والنقل والشرايع وسائر الطرق من العلم يحدث العالم وإثبات الصانع وتلخيص أمر الابداع ما لأرسطاطاليس وقبله لأفلاطون وإن يسلك سبلهما انتهى كلام القادري .

قال في التيسبات (٢) ونحن نقول كذلك بما أوجبت من صريح النقل لا يريك الوم ان حدث العالم بالأسر بمعنى حدوثه الذاتي واستاده في فلية الذات إلى الملة القاطعة الموجود ثبوته بالبرهان البقنى اجماعى عند الحكماء لا يستكر كونه من البرهانيات يارتى البراهين أحد عن يسلك سبلهم فضلا عن أرسطاطاليس واخرابه وأصحابه وبمعنى الخبوت الزمانى أى أن يكون لوجوده بدء زمانى مسبق بزمان سابق وعدم مستمر فيعوم كائنه ، إظهاره بسلامة الوجدان من ضرريات عقول حذاق المتكلمة ومن يسير مسيرهم فضلا عن أفلاطون وأستاذته أو شركاته فثبته من ذبلك المنعنين

(١) ومن جملة ما كان يقوله أرسطاطاليس « كل نظام يدل على وجود النقل » طمعت هذه العبارة جسمية فلاسفة اليونان على الدول على رأى السولسطانيق ومن رأى الطبيعيين إلى أن سادت بينهم فليقة الاسكندرانيون التي هي طور تكامل فليقة أفلاطون . ولما كتبه الفهرستاقى والتنبلى وابن أبى أصيبية من أنباء قدماء فلاسفة اليونان ما يحاكي الحقيقة ونشأ ذلك التعويل على كتبهم المزيان التي ترجعها حين بن إسحاق فلا بد الباحث من مراجعة ما كتبه النزيرون أيضا في مؤلوفات فلاسفة وتلستهم ليستخلص من بين الاحتمال المتخالفة ما يحسن بالتعويل عليه . د .

(٢) الحكيم الباربع مير محمد باقر الهاماد الحنفى المتوفى سنة ١٠٤١ . د .

لا يصلح لأن يتخذ حريماً للخلاف ويؤتى به مثالا للمسألة الجدلية الطرفين الفارقة في كلا طرفيها للصحة البرهانية كما نقل عن التعليم الأول في طونيكا الشفاء (١) فاذن لا يعقل إلا أن يكون حريم الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقيس به هو المعنى الثالث أعني الحدوث الدهري والاستناد إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملته من العدم الصريح إلى الوجود في الدهر بإبطال العدم وإبداع الوجود دفعة واحدة دهرية لا بمدة ولا عن مادة ولا بألة وأداة وحركة فهذا لم ينتظم عليه برهان من سيل العقل إلى زمنا وعصرنا والظانون بأرسطاطاليس هذا الظن دعاهم إلى ظنهم هذا تصريحاته في كتبه الإلهية والطبيعية بأن الآليات الشريفة المبدعة لم يسبقها في الأعيان عدم بل إنما مسبوقتها بذات الفاعل الأول لا غير وإنما تأخرها عن الحق سبحانه تأخر بالذات في المرتبة العقلية وإضافة الفاعل الحق إليها بالإبداع والإيجاد والكاتبة كاتبة عن الفاعل الحق من بعد « لا كونها » في الأعيان الخارجية وتأخره عنه سبحانه تأخر بالذات ، وتأخره بالوجود في الأعيان وإضافته جل ذكره إليها بالصنع والتكوين والمبدعات في حين التردد والكاتبات بالقياس إلى عالم الثبات في حين الدهر وبقياس بعضها إلى بعض في حين الزمان وأن الروموس الثلاثة التي عنها الكون سوى مبادئ الكائنات هي الهوى ، والصورة ، والعدم ، والعدم لا زمان ولا مكان ولا اختلاف عليه في شيء من ذلك أصلاً . نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم (٢) كانناص على أنه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سيل شيخه الإمام أظلالن الألهي . ونقل مثل ذلك عنه أيضاً بعض الناقلين لأقاويل الأوائل فاذن كلمات أرسطاطاليس في هذه المسألة متناقضة متضادة ، والعالم بمضمرات القلوب ومكنونات القلوب عالم الغيب والشهادة .

إذا قرر هذا فاعلم أن الزماني هو المتغير ويغير عنه بالحادث اليومي وهو نسب الحركة التوسعية الوضعية الفلكية ، والأوضاع الجوية ، والفلكية والصور النوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسعية ونسبها إلى حدود المسافة ، والحركة القطعية وضعية كانت أو أينية ، أو كيفية ، أو كمية ، وبقية أعراضها ويسمى بالكائنات ، والممكنات أيضاً . وما عداها ثابت غير متغير وهو العقول والفوس والاجسام ، والهوى ، والصور الفلكية والحركة التوسعية الفلكية من حيث ذاتها الشخصية الغير المستقرة والقطعية ، والآن السيل ، وجملة الزمان وتسمى بالإبداعات . ثم اعلم أنه لا امتراء في أنه لا يصح لذى بصيرة ما أن يتوهم أن الحادث الداعي هو حد حريم التنازع فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات بأسرها ومتفق على إثباته لكل ممكن عند الحكاء عن آخرهم فكيف يسوغ استناد نقي ذلك إلى أرسطاطاليس ومن في طبقته من العقلاء المراجعين وأيضاً ذكر في التعليم الأول في فن طونيكا أن مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في كلا طرفيها

(١) كما ساقى نص ذلك قريبا . د. (٢) يعني أبا نصر الفارابي وهو المعلم الثاني كما أن أرسطاطاليس يعد المعلم الأول فيشارك في الاعتراف لكل منهما بأنه معلم . ز .

فلا يصح أن يعنى بهما القدم والحدوث الذاتيان بـ(١) ولا أن يقوم أن حريم النزاع هو الحدث الزمانى أما يشعر أن من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان وعمله ، وحامل عمله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأسا فكيف نظن بأفلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من أفأخم الفلاسفة وأتتتهم أنهم يشئون الحدث الزمانى للعالم الأكبر ويقولون أن نفس الزمان وعمله وحامل عمله والجواهر المفارقة مسبوبة الوجود بالزمان وحاصلة الذات فى الزمان وليس يتفوه بذلك من فى دائرة العقلاء والمحصلين (٢) فلقد أصاب الشيخ الرئيس ابن سينا اذ قال فى التمليلات تمليق السؤال الذى يسأل فى الأشياء السرمدية . وهو هل كان وقت لم تكن موجودة فيه ، فهو كما يقال هل كان زمان لم يكن فيه زمان . فأذن انما المقول من مذهب أرسطاطاليس أن البارى الأول جل ذكره انما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر أعنى المبدعات تقدما بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لا تقدما انشكائيا فى الوجود بحسب حاق الواقع البات فهى متخلفة عن البارى سبحانه فى المرتبة العقلية بحسب حدوثها الذاتى لا فى متن الاعيان الخارجة عن لحاظ الذهن وحاق الواقع الصريح بحسب الحدث فى الدهر وعلى البعض الآخر أعنى المكونات تقدما ذاتيا بحسب المرتبة العقلية لالها من الحدوث الذاتى فى حد جوه الذات من تلقاء نفس الماهية المحلولة فى الوجود بالقياس الى بارئها القيوم . وتقدما آخر أيضا انشكائيا فى متن الواقع البات وحاق الاعيان الخارجية لالها من الحدوث الدهرى من سبق العدم الصريح على وجودها فى الدهر فهى متخلفة عند سبحانه فى المرتبة العقلية وفى حاق الاعيان الخارجية جميعا . والمستبين من سبيل الأفلاطونيين أن التقدمين الذاتى والانشكائى ، والتخلفين بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع البات فى ظرف الاعيان يعان القيلين جميعا . فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من على الخلق والامر ، واقلبى الغيب والشهادة بالاضافة الى البارى الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات ، والتأخر التخلفى فى منزلة هذا الحادث اليومى مثلا ، وإن هذا الامن من جهة الحدوثين الذاتى والدهرى لكل مافى عوالم الخلق والامر وأقاليم الغيب والشهادة على الاطلاق العمومى والاستيعاب الشمولى .

واذ قد تبين لك أن حد حريم النزاع هو الحدوث الدهرى لجميع الممكنات من المبدعات والكائنات وأنه الذى عول عليه جل العقلاء وأفاضل البشر قد حان الشروع فى نظم البرهان اللبى على هذا المطلب الشريف فنقول :

من المتصرح لديك أن كون تقدم ذات الملة ولا سيما الملة الجاعلة الفاعلة فى ذات المجمول تقدما

(١) أى قطعا مثل البتة . ز . (٢) بالنظر الى رأى من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل ابداع الفلك ؟ . ومن المعلوم أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء الثابتة هو السرمدي فى مصطلحهم . وذكري ذلك تنفع فى مواضع شتى من الكتاب . ز .

بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية وعليه إجماع الحكماء والعقلاء كافة . والمعلول لا يكون موجودا في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول مية في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول (١) وبحسب متن الاعيان لا بحسب مرتبة ذات العلة فالعالم الاكبر بجميع أجزاء نظامه الجلى متأخر عن مرتبة ذات البارى الفعال جل ذكره بـ (٢) واذ تبين أن الوجود (٣) الاصيل في متن الاعيان عين (٤) ماهية البارى الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحق الوجود العيني هناك واحد وموجوديته سبحانه في حاق كبد الاعيان ومن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة لأن وجود الموجود العيني في الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود العيني وتمثله في الذهن بوجود ظلى غير عيني اذ لو كان موجودا في الذهن بوجود عيني مع الوجود الظلى لزم المحال لامتناع اجتماع الوجودين لماهية واحدة معا فانها متباينة الذات متقابلان بالخواص والاحكام فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه . فاذا كان الوجود العيني بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في قوة العقل واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها وسنخ نفسها وأنحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلا . فاذن يكون بمصولة الذهن موجودا في الاعيان ومخلوطا بخواص الوجود العيني ومحفوظا بأحكامه بالضرورة القطرية والا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخا عن جوهر ذاته وسنخ ماهيته وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله في الذهن فوجوديته المتأصلة في حاق الاعيان ومن الخارج بمنزلة مرتبة ذات الانسان أو ماهية العقل مثلا من حيث هي في عالم الامكان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة جل سلطانه تأخرا بالصلولية هو بعينه التأخر الانفسكا كى عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه سبحانه على العالم تقدما بالمعية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادى في متن الاعيان وكذلك القول هنالك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التأخر بالذات عن البارى الحق الاول سبحانه مطلقا سواء عليه أكان تأخرا بالصلولية ، أو تأخرا بالماهية ، أم تأخرا بالطبع يرجع الى التأخر

(١) فتكون مية المعلول بالصلة في الوجود من آن لإحداث المعلول لاقبله فيكون المعلول محتاجا الى العلة حدوثا وبقاء . ز . (٢) أى البتة . ز .

(٣) أى الوجود الذى يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدري الذى هو من المعقولات الثانية لأن نزاع القوم في الاول دون الثانى . ز .

(٤) وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة ويوافقهم الأشعري في الواجب ويفترده عنهم في الممكن قائلًا : ان الوجود عين الذات في الممكن أيضا . ولعل الحامل على القول بالعينية في الواجب التحاشى عن إيهام التركيب فتج من ذلك القول بأنه الوجود البحث . ومال اليهم في ذلك كثير ممن يقال لهم المحققون من المتكلمين لكن يلتبس هذا الرأى برأى الصوفية في الوجود وكمن ضل في هذه المهامه من طوائف تسكبوا التيب عن الخوض في ذات الله وصفاته . ز .

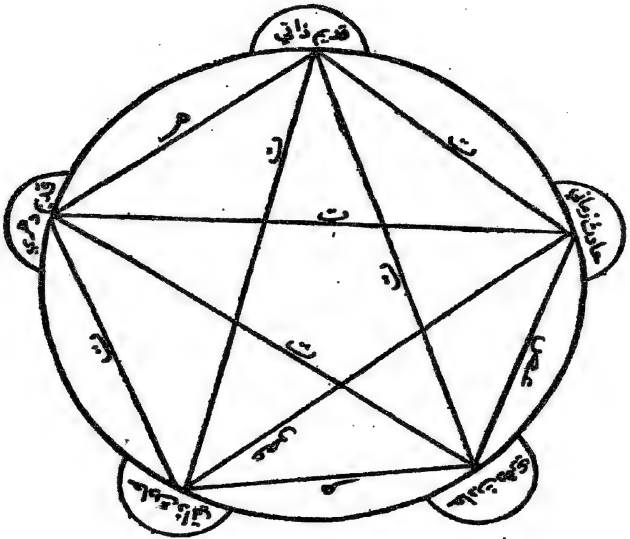
الإنشكاكي الدهرى . وتقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان قدما بالعلية ، او قدما بالماهية او قدما بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادى السردى . وليس يصح أن يقاس ما هناك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمية في الوجود بحسب متن الاعيان كما تقوم به الألسن مورا وتقوم به الافواه غورا لما علت أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الاعيان كما هو سبيل الأمر في إله العالم جل جلاله ، وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا .

وأينا لو كان الصادر الاول سرمدى الوجود في متن الاعيان مع جاعله التام الواجب بالذات الذى الوجود في متن الاعيان عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهيته لزم أن يكون المجهول في مرتبة ذات الجاعل ومعة في متن الاعيان معة ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهيته ولا يتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة قدما بالذات على ذات المجهول ووجوده أصلا ليس وجود الجاعل في متن الاعيان الذى بحسب المعة على هذا التقدير هو بعينه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهيته وقوام بحث حقيقته بما هي هي فكيف يتصور اذن لذات الجاعل ونفس ماهيته مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الاعيان الذى هو ما بحسب المعة فاذن يلزم أن تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بعينها هي ما فيه وبحسب معة الجاعل والمجهول بالسردية في حاق متن الاعيان كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الاعيان كذلك فيطل حتم ذات الجاعل على ذات المجهول قدما بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الاعيان لذات المجهول مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الاعيان معة بالمرتبة الذاتية غير متأخر عنها تأخرا بالذات وتأخرا بالمعلولية وأيضا يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، وتسويج ذلك كله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والحيود عن سميت سبيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصام وبالجملة ما هو الا التنخلع من القرينة العقلانية والانسلاخ عن القرينة الانسانية فاذن قد استبان أن تخدم الجاعل الواجب السردى بالذات على مجوله الاول ، وعلى العالم الكبير الذى هو جملة مجولاته بحسب الوجود في متن الاعيان قدما سرمديا انشكاكيا من القوازم المتقتضا لخصوصية الحقيقة الوجودية الذاتية التي هي بعينها الوجود المتأصل في حاق متن الاعيان والا لزم أن يكون المجهول من جوهرات ماهية الجاعل من حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات ضرورة أنه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها وأما لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متأخرة عنها بالضرورة الفطرية واذا اضطلع في صحيفة خاطرك صور نتائج المقدمات البرهانية ، واستثار صقيل جوهرك بلبعات التقنابا الحدمسية والوجدانية وأن الواجب القدوس مختص في أوج أزليتة بالقدم وان ما سواه نحو (١) في

سيفيش أهديه (١) سبق القدم (٢) لزم من ذلك أن يسقط من المواد الجنس الممكن القديم المتغير من وجه الذي مثله فيما تقدم بالجرم والثابت القديم الذي مثله بالعقل من الأقسام الستة القديم الزماني فتكون الصور الزمانية للشيء بين كل اثنين من هذه الأقسام الخمسة مشتركة كلها تبين بحسب المقصود وأما باعتبار الاجتماع في موضوع فست منها كذلك وهي قديم ذاتي أو دهرى مع حادث مشترك واثنين عموم وخصوص مطلق وهما حادث زماني مع حادث ذاتي أو دهرى وما قبل «مع» هو الانحصار واثنين مساواة وهما قديم ذاتي مع قديم دهرى وحادث ذاتي مع حادث دهرى ومراعفا ثلاثة الراجب جل اسمه والممكن الثابت الحادث والممكن المتغير الحادث وبقية الكلام تعلم بما تقدم في السلب العقلية الالائية العموم والخصوص من وجه ذاتها غير موجودة هنا ، ووجد بدلها نسبة المساواة الغير الموجودة فيما تقدم ووجدنا زمنا الميم في الجدول الآتي وأما رسمنا هنا مع الدائرة مع أن ما تقدم يعنى فيها أختلاف بشأن تصور القدم والحادث المحدثين والفرق بينهما ويزن التناقض والزمانى منهما لقلة ورودها على الأذهان .

(١) أى استمرار وجوده في المستقبل . د . (٢) وما يكون مسبوقا بالقدم يكون حادثا بعد أن لم يكن بافتقار وحمل هذا الحادث دلالة الكتب المتصلة . وكونه مسبوقا بالزمان ما يختلف فيه الرأي على اختلاف تفسير الزمان ، وقد أجاد المصنف في إسقاط ما أسقطه من المواد الخمس فتكون كلمة أهل الحق هي البلى ومن زعم أن العالم لا أول له شخصاً أو نوعاً فهو نافي الصانع منزه ، فاسد المراجع معراج المشايخ قائد البصرة مطبوع في مصر . د .

هذه صورة الدائرة



وهذه صورة الجدول

ما ياتي المتيان	ما انفرد به المتب الايمن	المتب الايمن	ما اجتمع فيه المتيان	المتب الايسر	ما انفرد به المتب الايسر	القاب المتب
سد	.	قد	ب	قد	.	م
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
ب	.	حد	سد	حد	.	م
ب	س	حد	د	حز	.	عص
ب	س	حد	د	حز	.	عص

— المقالة الثانية —

وأما المقالة الثانية ففيها فصلان :

الفصل الأول في القضاء والقدر . أما القضاء بالمقدور وقصر فله معان كثيرة في اللغة منها الاداء ، والفراغ ، والفصل ، والامضاء ، والايام ، والخلق والانهاء ، والموت ، والامانة ، وإحكام العمل ، والانتفاء ، والايجاب ، واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك . وعند أهل الشرع قطع الخصومة ، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة . وقيل (١) هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو انتفاء الشيء واتمامه . وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء ، والتقدير ، والحكم . وأما معناهما اصطلاحاً ففيه عشرة (٢) أقوال :

القول الأول للأشعرى وجمهور أهل السنة : وهو أن القضاء إرادته (٣) تعالى الأزلية المطلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، والقدر إيجاده إياها على قدر مخصوص في ذواتها ، وصفاتها ، وأفعالها ، وأحوالها ، وأزمتها وأسبابها العادية .

القول الثاني للصوفية : وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الإقدس الذي به حصلت الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم الأزلي ، والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الأعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها . ويانه إجمالاً أن الذات العلية من حيث هي هي ليست

(١) وفي التلويح أن الامام هو المعنى الوحيد لفظ القضاء في اللغة وباقى المعاني مخرج منه .
(٢) ويؤيد عليها قول الغزالي في الأربعين « والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بمحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسياتها المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص » وقول الأصهباني في شرح الطوالع « القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في القوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع ، والقدر عبارة عن تفصيلها » ولعل المصنف عدما وجامعين إلى القول السادس ترك ذكرهما . ز .

(٣) أول من قام بنفى القدر هو معبد بن خالد الجهني البصري أراد به الرد على من سمع به بتمل في المعاصي بمشيئة الله وتقديره . لكن ضاقت عبارته وعمت كلمته حيث قال : « لا قدر والأمر أئف » فترا منه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم . وقالوا : إن نفى القدر كفر إذا أدى إلى نفى علم الله . والحق أن تعلق علم الله سبحانه بأفعال العباد الاختيارية لا يكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها والتقدير فيها إنما يكون على طبق علم الله سبحانه وتعلق العلم بالأفعال الاختيارية لا يكون إلا باعتبار أنها اختيارية والأخالف العلم بالمعلوم ومثله لا يكون علماً ، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الإرادة لا يفيد غير الضرورة بشرط المحمول التي ليست من الضرورة في شيء فلا يتصور أن يحول القدر دون اختيارهم فيما كفوا به من الأعمال . لكن اتسع الخرق وكادت بدعة القدر تغم أغلب أهل البصرة حتى محدثها على توالي القرون مع أن قدرة الله سبحانه وإرادته وتقديره عامة شاملة بلبون أن يحول عموم إرادته دون الاختيار . والله سبحانه

متعلقة بشيء من الأشياء لاستثنائها التام وفوق التام ، وأما أسماؤها السنية فما كان منها بذاته متعللاً
ليكون غير أيضاً لا يتعلق له بشيء من الأشياء ولا يتعلق به أيضاً إدراكه مدرك ولا علم عالم سوى
العلم الأزلي ، وأما الظاهر منها فنحن ما لا يتعلق بشيء من الأشياء أيضاً كالحل ، ومنها ما يتعلق
كالتعلق بالعلوم بوقائع المتعلق بالمتصور . ثم إن هذه الأسماء الألفية سوراً (١) في العلم الأزلي
لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث أنها عين الذات المتجلية بتبين خاص
ونسبة معينة تسمى بعدم الأعيان الثابتة كلية كانت - وتسمى ماهيات وحقائق أو جزئيات وتسمى
هويات .

ثم إن الأعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الأسماء والآخر اعتبار أنها حقائق
الأعيان الخارجية ، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان
والأسماء أيضاً اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها ، والثاني اعتبار وحدة الذات السبية بها باعتبار
كثرتها محتاجة إلى التمييز من الحضرة الإلهية الجامعة لها وقاية له ، وباعتبار وحدة الذات المفردة
بالمفردات مبنية على صورها وهي الأعيان الثابتة ، وكذلك الأعيان الثابتة مستبعدة من الأسماء
ومبنية على الأعيان الخارجية .

إذا عرفت هذا فظهر لك صحة قولهم الماهيات بمسولة . وتفصيل المقام بأن بعضهم قال الماهيات
بمسولة مطلقاً لأنها يمكنه وببعضهم قال : غير بمسولة (٢) مطلقاً لأن الجمل يتشعب شيئين ولا شيئين
في البسيط ، والمركب ينحل إلى البسيط لوجوب تنامي أجزاء الماهية ، وببعضهم قال : المركب بمسول
لاحتجابه إلى الأجزاء دون البسيط لندليل القول الثاني وأنت عجب بأنه لم تتوارد الأقوال على
عمل واحد .

هو القائل في الحديث القدسي : يا عبادي كلكم خال إلا من هدته قاسموني أحدكم هو ما لا يستبداء
الاطلب الهداية وأرادتها . فالعبد إذا أراد الهداية فله سبحانه يريدها له يقتضى وعده الكريم .
وفهم القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتداء عن الجادة واستسلام للأوامر وسوء
تقدير لمسائل القضاء والقدر . ز .

(١) أى عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ما في هذا البحث من البيان كما هو عادة المؤلف في شرح
آراء الطوائف . ز . (٢) والتعلل في تحي الجبر بأن الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية
للماهيات التي هي غير بمسولة ، كالاتجار من الرضاء بالثار . لأن القائل بذلك إن أراد يكون
للماهيات غير بمسولة كونها قديمة فقد تعددت عنده التقدماء ، وإن أراد يكونها غير بمسولة أنها
لم يكن لها وجود غير الوجود المسمى في علم الله سبحانه قبل إقامته الوجود عليها في الخارج يكون
القول بالاستعداد بما لا معنى له . وهذا مع ظهوره قد يغنى عن بعض من يطاول الجمع بين التصوف
والكلام ، والفلسفة . ز .

وتحقيق المقام ، ان الجمل قيمان ، بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو « وجعل الظلمات والنور » ، ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين ، وهو قيمان أحدهما أن يكون الجمل بين مفعوله صحيحاً مفيداً نحو جعل الله الانسان موجوداً . والثاني أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انساناً والأولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين ، وعليه يحمل قول المثلث على الإطلاق ، والمنفى عندهم انما هو الجمل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول الثاني على الإطلاق .

وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له في ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب المنفى من منبع الورداء عند باب مدينة العلم نابتة (١) دوان فقال العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلاً ظليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر ، وكون الماهيات غير مجسومة بمعنى أن كون الانسان انساناً مثلاً غير محتاج الى الفاعل لا يتناقض ما ذكرناه اذ نفى به انها بنواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها هي ونفى الاحتياج اللاحق لا يتناقض الاحتياج السابق انتهى . وانما كانت مجسومة لانه يستحيل كونها ليست باقضية مقيض في العلم واختراعهم الا لزم أن لا تكون حادثة بالحدوث (٢) الذائق هذا خلف نعم ليس اختراعها في العلم الأزلي كاختراع الصور الدائمة التي لنا اذا أردنا اظهار أمر لم يكن يلزم تأخرها من الحق تأخراً دهرياً بل علة تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية الثبوت في العلم والا لزم الجمل كما قدمناه مستوفى في المقالة الأولى ومتأخرة عنه تعالى تأخراً ذاتياً لا مكانتها الذائق لازمانياً ولا دهرياً القول الثالث : ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى في الأزل لما سيكون من الأشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود ، والقدر حصول الأشياء في الكون على وفق ما في القضاء .

القول الرابع: ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب

(١) هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن اسعد الدواني صاحب المؤلفات المعروفة المتوفى سنة ٩٠٨ هـ على الصحيح . ووزراؤه جامعة بين منزع الاشراقين ومشرب الصوفية وهو من المضطربين بين مسالك المتكلمين ، والفلاسفة ، والصوفية وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشرواني يلتفت النظر الى كثير من المسائل المتضاربة في كتبه . وصحى الدواني كتابه هذا بالورداء - وهي اسم دجلة - لبشرته رأى فيها على بن أبي طالب كرم الله وجهه في شاطئ دجلة فسعى رسالته «الورداء» تسمية لها باسم النهر المذكور . ذ .

(٢) هذا مصطلح للفلاسفة سرى الى بعض متأخري المتكلمين القول به في مواضع حذراً من القول بالقدم الذائق في غير ذات الواجب جل جلاله لكن قبولهم القول بالحدوث الذائق في مواضع يحرم الى القول به في مواضع اخرى فيختل نظام القدم والحدوث عندهم بما ليس هذا موضع شرحه . ذ .

أن يكون علماً بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول نادياً واجبا اذ كان مالا يجب (١) لا يكون انتهى. فقال الامام: القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة (٢)

القول الخامس : المحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع في شرح الاشارات فقال: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب ايهاا وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنا اذ المادة غير متأينة لقبول صورتين مما فضلا عن تلك الكثرة . وكان الجود الالهى مقتضيا لتكثير المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمت زمانا مستمر التجدد غير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها . واذا قرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة وبجملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التفسير من قوله عز من قائل « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » والجواهر العقلية واممها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسائية وما معها موجودة فيها مرتين .

القول السادس : لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فضاء الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها ، وقدره خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

القول السابع : لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه الاجمالي وقدره التفصيل .

القول الثامن : ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء في القلم الاعلى على الوجه الكلى وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الاول ، والقدر حصول صور جميع الموجودات في القوَح المحفوظ على وجه التفصيل وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية .

القول التاسع : للماتريدية وهو أن القضاء هو الخلق الراجع الى التكوين والقدر هو التقدير

(١) أى وجوبا عن الله بتملئ ارادته سبحانه به . ز . (٢) هذا شرح منه لمذهب الفلاسفة لا يان منه لمذهب الذى هو مذهب المتكلمين . ز .

وهو جعل كل شيء على ما هو عليه كذا في اشارات (١) المرام .
 القول العاشر : ما اختار (٢) صاحب القياس وبلغ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات ولا بد
 من نقل عبارته بتمامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى واتقان وجودة اللفظ وباهر التقرير وهي :
 « من المستبين أن نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدأ البدء الى منتهى الوجود صادر عن الواحد الحق سبحانه
 على سبيل الوجوب (٣) بما في متن الدهر (٤) بحسب حاق الواقع وكبد نفس الأمر دفعة واحدة مدهرية لافى
 مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مرتبة بحسب حيثيات متكررة متضاعفة على الترتيب العقلي المتنازل
 من لدنه طولا وعرضا فقد استبان لاعالة أنه يجب أن يكون النظام الوجداني الجملي متنسق الطبقات
 مرتبط العالم بعضها ببعض اتساقا طبيعيا وارتباطا لزوميا بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن
 القاطر القمعال في متن الواقع فاذن عالم النفس ، مرتبط بعالم العقل . وعالم الطبيعة الخامسة ، مرتبط
 بعالم النفس . وعالم الطبائع الأربع مربوط ، بعالم الطبيعة الخامسة . وبالجمله عوالم نظام الكل
 متلازمة في الوجود متطابقة في الحدود والموازاة .

وحاصل طباع ما بالقوة في عالم الطبائع الأربع جوهر ذات الميول (٥) المشتركة بالاشخص
 وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية المتصلة المشتركة وكل
 مافى أحد العوالم قوى ازائه ظلم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر .
 نفس ذات الميول الشخصية المبهمة هنامثال الحركة المستديرة المتصلة هناك والحوادث الكيانية
 من الكالات والصور والأعراض المتواردة على ذاتها المتحفظ لوجودها بوحدها الشخصية المبهمة
 الحاملة لقوة الاستمدادية هنا أمثلة الأرضاع الخارجة من القوة الى الفعل وضما فوضما هناك .
 والحوادث الزماني مطلقا تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد القوة الاستمدادية . والميول
 الشخصية الثابتة ، والحركة المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان للخروج الى
 الفعلية باذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الاطلاق بما فيه من امتزاجات النسب الميولانية

(١) وهو كتاب مهم للاملاية الياخى وسأأتى من المصنف ذكره ، وهذا البحث مستوفى في نظم
 القرائد . ز . (٢) وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية البارى سبحانه على حسب علموعنايته الى العالم
 في مرتبة شخصيه الوجدانية الجملية ، والقدر نسبة فاعليه سبحانه الى العالم في مرتبة تشريع أعضائه
 وأجزائه وتفصيل أركانه . وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد . ز .
 (٣) ان كان المراد بالوجوب الوجوب عن الله فهذا لا ينافى الاختيار بل يحققه وان كان
 الوجوب على الله هو المراد به يكون هذا القول قولاً بالايجاب المتأني للاختيار كما هو المشهور
 من مذاهب الفلاسفة . ز . (٤) أى قبل الزمان الذى هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن
 أرسطاطاليس واتباعه ، وردبان الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان
 مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل العقول . والكلام في ذلك متشعب
 فليراجع (الشمس البازغة) . ز . (٥) عند القائلين بها . ز .

واحتكاكات الهيات الجرمانية من خصوصيات الاتحاد والكيفيات والأوضاع والاحتكاكات ككل
لعوالم الحد في قبول التبعيض من جود اتصال الحق ورحمته بما فيها من تازجات نسب الاثرافات
الأكمية والشروقات الخفية واماكنات حكرس الاشنة البنية الرجوعية والاحواء المكونية التجمعية
الزهرجات روحانية بين ابناءجات الكرويين والمقرين من الملائكة الثنوية .

تم عالم الطابع الاربع الاسطىية بما في أنظاره وآفاقه من نسب المتزوجة والهيات المزدوجة
كزخم مقتداتس (١) برالم الطية الخامسة بما فيها من سوانح نسب الحركات الشريفة المدبرة
واماكنات الأوضاع الموقفة البهجة .

وكل جرم سماوى فهو حيوان مطيع قد جل ذكره وهو سلطانه متصرف في نظام الكون بالصير
منحل بمقدار قسط درجته ونصاب مرتبه بانتقاش صور الموجودات الكلية والجوئية وأحرارها
وأحكامها البينة والعقلى في لوح نفسه وتعليم ذمته وكتاب صفته .

ولقد أحسن القاري في التفرس حيث قال وحملت السماء بدوراتها الأرض برحمتها والماء
بسيلاته والمطر بطلاته ، وقد يصل له ولا يضره ، ولذا ذكره أكبر ، أشار بقوله ولا يضره إلى أن
كل موجود قائم بلسان مغفلة وبجرم موهبه بحسب حال ما فيه ذاكر ومصل لصاحبه القياض
شعر بذلك أو لم يضره ولسان الحال أطلق وألق من لسان القال وإليه يشير قول الله عز وجل في
التنزيل الحكيم هو ان من نوحه الا يسبح بحمده ولكن لا تفهمون تسبيحهم ، ونظام الكل بشخصه
الجليلة هو الانسان الكبير الطامع المطيع قد عز وجل والناقل أقصى الكمال وتعبا تهاية في قطرة
الاولى وهو أحق بقوله سبحانه « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم »

فعدل النار ، بمنزلة ام الدماغ ، وقلقت الأتقى ، بمنزلة الرأس ، والشمس ، بمنزلة القلب وسائر
ما فيه ، بمنزلة سائر عاقل الانسان الصغير من البطون الدماغية والاعصاب والرياحات والشرابين
والأوردة والشحلات والتضاريف والشرائيف والاعضاء والجوارح . والمجويات بمنزلة النظام
وعيرى عالم الكون والنساء ، بمنزلة عيب الذب والقول والنفوس بمنزلة القوى العاغة والعاقة
التي من مبادي الادراكات والتحريرات ، والنفوس المتطبقة بمنزلة الأرواح النفسانية والحيوانية
والطبيعة التي هي في الدماغ والقلب والكبد .

وكأن القول ما يمايت مختلفة التوعية كل منها نوعه في شخصه فكذلك المجويات وهي جدد
القول اذ كل عقل واسطة وجود حول فكل جرم سماوى ميولاه مخالفة لمجويات سائر الاجرام
بالمائة التوعية وكذلك عيرى عالم الاستقسات واحدة بالخص وبماية لمجويات السماويات
بالنوع ، والعقل الذي في ازلها هو العقل اتصال المتصرف في العالم الاسطىي وعند التصير في
التنزيل بجبريل وشديد القوى وروح القدس والروح الامين القبيض على النفوس الناطقة الانسانية
بإذن الله سبحانه وتعالى .

وقال بعضهم ان العقل الذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل التشويق والتشويق هو الذى يقال له جبريل وروح القدس وشديد القوى وأما العقل الفعال الذى هو ملاك أمور عالم العناصر ومبدأ ميولها الباقية بوحدها الشخصية فى الأطوار المختلفة فهو العقل الأخير فى السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر . وفى الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم . « كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب » هو كناية عن الميولى الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

قال معلم الصناعة أرسطوطاليس : أن البارئ عز وجل سبق باللازلية وعلا بالتميز عن التغير بجرى ملكه دائماً وبه يقوم البقاء جعل الخلائق مراتب خلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور والحق به من الأرواح ما شكلها ابدية لا تضل جرت قبل الزمان وقبل أين وخلق بالأبد لا بالزمان الطيعة الخاضعة وزيتها بأكرم الصفات فمن هنا لزم أن تعظم خليقة (١) الفلك ويشكر ما هنالك لزومه امر الخالق وجريه على ما شاء البارئ جل وتعالى فغير واحد متصل والطابع منفعة والفلك فاعل وقد أحسن هرمس المقدم فى العلم حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك عالم كبير وكل ما كان (٢) من ضرب الصورة فهو أكرم مما كان من ضرب الميولى انتهى كلام أرسطوطاليس قلت (٣) فإذا أنت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصية الجملة بزغ لك أنه لا خالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدير الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام عالم الامكان يملكه الا هو والنفس المجردة انما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير باذن الله تعالى بالخلق والايجاد فأما سلطانه عز شأنه على شخص الانسان الكبير فى العناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير فاذن نظام الكل أفضل (٤) مافى الامكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه فهو بلسان كاله وتماه يذكر طبقات كمال بارئه وصانمه ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة ويصفه بأنه التمام وقرق التمام والحمد انما هو حقيقته الوصف بالجليل والثناء على جهة التجليل والذكر بأوصاف المجد وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه على أتم الوجوه وأبلغ الجهات فلعل الحمد فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصية الجملة وهويته الكلية ونظامه الوجداني فاقه سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المنبجس من عتايته والصادر عن افاضته أتم الحمد قد ظهر أنه مامن مثقال ذرة فى سموات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستناد لاعالة الى البارئ الفعال الواجب بالذات ولا يتصح وجوب لوجوده الا بالاستناد الى الوجود الحق الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته وان علمه سبحانه بكل ما هو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كاله وتماه

(١) وما يجب ان لا ينسى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة . ز . (٢) وفى الاصل (من) . ز . (٣) القائل هو صاحب القياسات . ز . (٤) وقد أثر عن الغزالي : ليس فى الامكان أبدع مما كان . وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة المأثورة عنه . ز .

تجس من فاعلية سبحانه لذلك الخبير على جهة خبرته وينبعث عنه صلوه ووجوده من غير افتقار الى سترح أمر آخر أصلاً وأن علمه بوجه الخير ونصاب الكمال هو بينه وأرادته ورضاه لا يتشوق وهما ، وعنايته واختياره لا يتشوق واختار كل مافي دائرة أفعاله الوجود وأفاق عالم الامكان ليس يمكن لاعماله الا أن يكون هو خبيراً في نظام الوجود وشما لتصاب كماله (١) فانه يدخل في تسبب علمه سبحانه به لخروجه من القوة الى الفعل بالضرورة البرهانية فتسبب علمه تعالى للاشياء وانتمت الاشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع والتوحد (٢) والاحمال ، هو القضاء وعلى سبيل التفصيل والتكثير والتدريج ، هو القدر ، ولست أقول علمه الاحمال سبحانه هو قضاءه وعلمه التفصيل هو قدره كما قوله عامة المختصين وجوهر المقتدين فان ذلك فرض على وقول تضمني .

أما أولاً فلان العلم اعتبار الشيء من حيث انكشافه وظهوره من غير غروب واستجاب والقضاء والقدر اعتبار الشيء بحسب تعلق الفاعلية بهذا هو جريان الأمر بوجوده فالتفصيل هو ابداع صنع جوهر الشيء وصنعه وجريان أمره بقرره ووجوده في ضمن جملة المبدعات والمصرعات بنظامها الجلي الواحداني على حسب العلم بكونها خيرات نظام الوجود الشام الكامل ومنتمات لتصاب تمامه وكأله .

والقدر هو ايجاد الشيء واختره باخبار شخصية ذاته وهويته من جهة تأدية الاسباب المترتبة المتأدية اليه بتصوره على حسب العلم السابق بخبرته والعناية الموجبة لمشيته . فالقدر تفصيل احوال القضاء الاول وهما اعتباران لوجوب الفاعلية المتبعة عن العلم والناية والأمر الإيجادي المتبع عن الإرادة والمشيئة .

وأما ثانياً فلان الاحمال والتفصيل في علم النفس ، نحوان من الانكشاف بحسب كون الصورة العلمية المتطبقة في لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بينه واحدة بسيطة جملة أو متشككة مركبة منفصلة .

فالانكشاف في صورة التفصيل أشد وأهم وأزيد وأكثر والتفاوت في صورق الاحمال والتفصيل اما هو بالحدة والضعف والزيادة والنقصان في الظهور والانكشاف . وذلك بوصف نحو الادراك ومرتبته لا بأمر مامن حقيقة المدرك يكون داخلاً في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل دون الاحمال والال لم يكن الاحمال والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بينهما بل كان هناك أمران مختلفان بالماهية لاعماله فيغرق القرض فالتنظيم أن يكون المعلوم في الصور يتجزأ احداً بالحقيقة بة وانما الاعتلاف في الصورة العلمية والتفاوت في نحو العلم لاني المعلوم والصورة الواحدة البسيطة في الاحمال مستخلقة (٣) للصور المتشككة في التفصيل .

والبيان الاحمال والتفصيل المختلفان في مرتبة الانكشاف بالشدق والضعف أو بالزيادة والنقصان

(١) أي كمال النظام . ز . (٢) وفي الاصل « والتأخذ » . ز . (٣) وفي الاصل (خلافة) . ز .

كلاهما علم بالفعل لا بالقوة كما ظنه صاحب (١) الاشراق والمطارحات وقلده فيه الامام الرازي (٢) ومن المستين بالبرهان أن ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . ألم يستن بالبرهان اليقيني من سيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذي هو عين مرتبة كنه ذاته فذاته الأحد الحق من كل جهة عين العلم التام وفوق التام بجميع الأشياء ولا يتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته الذي هو بعينه عدم غروب شيء من الأشياء عنه تعالى سلطانه ولا مدخل لوجود الأشياء في ذلك بوجه من الوجوه أصلاً فعله الخصوصي بكل شيء قبل وجود الأشياء عند وجودها على سبيل واحد فاذن لا يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شيء . أزلا وابدأ قبل حدوث الأشياء في الدهر وبعد حدوثها بل انما الصحيح استادعها الى معلوماته التي هي الأشياء فهي بحسب ذواتها توجد بمجمل تارة ومفصلة أخرى وعلمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجمالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل الا اذا ما أطلق العلم وريم به (٣) المعلوم فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات كما في قوله عز من قائل : (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) .

وبالجملة قدره تعالى في الموجودات بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تعيينه وخصوصية هويته ، تفصيل قضائه الأول فيها بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الخير في نظام الوجود لوجودها في الدهر مجتمعة جملة في شخصية علم الكل الوجداني بإمكانه ووجوده بالفعل فاذن القضاء نسبة فاعلية الباري الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجمالية . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير في مرتبة تشريع أعضائه وأجزائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها .

اذا عرفت هذا : فاعلم أن القضاء والقدر على ضريين علمي باعتبار وجود الأشياء في العلم وعيني باعتبار تقررهما بالفعل في الأعيان .

ثم الامور المعبر دخولها في القضاء والقدر على ثلاثة أضرب أحدها : كل نظام الوجود المتسق أعنى الانسان الكبير المنظور اليه من حيث شخصيته الكلية

(١) يعني الشهاب السهروردي المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧ هـ وهو الحكيم الاشراقي يحيى بن حبيش مؤلف كتاب حكمة الاشراق وغيره من الكتب المهمة في الفلسفة ، والصدر الشيرازي يكثر النقل من كتبه جداً وكان الشيخ المقتول تلقى المعقول من المجد الجليل مراقفاً للفخر الرازي وقتل قبل أن يبلغ الأربعين . ز .

(٢) والحكيم الشيعي كلما ذكر الرازي الصديقي يصفه بامام المتشككين بنياً وعدواناً والمصنف لا يستسج نبزه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظاً بلفظ . ز (٣) أى قصد به . ز .

ووحدايته الانسانية .

والثاني : إبداعات عالم الامر من أجزائه اذا نظر اليه نظر المتفرجين .

والثالث : تكوينات عالم الخلق منها في لحاظ التشريع .

فالنظام الكبير الواحد المتسق انما القضاء المتبر بالنسبة اليه على قسط بحسب ظهوره في علم الله سبحانه به من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التي هي الملة القاطعة الثابتة له وتسبب علمه التام به وبكونه أتم نظام كامل وسه طباع الامكان لتعالجه سبحانه ايده . ووجوده المقتضى متأخر عن هذا القضاء العلى المتعلق به نحوين من التأخر اعنى تأخراً ذاتياً بحسب المرتبة وتأخراً دهرياً بحسب المحرور في الدهر . والقدر المتبر بالتقياس اليه عيني قسط بحسب ترتيب وجوده في متن الدهر وعلق الواقع بعد لبيته في مرتبة الذات وبعد عدمه الصريح في الدهر على علمه وعنايته تعالى سلطانه ولا قضاء ولا قدر وراهما بالتقياس اليه أصلاً لوجوده العيني في الدهر كانه تفصيل لوجوده العلى المضمن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحقة التي هي الصورة العلية لجميع الموجودات . والجواهر الامرية وما معها من سائر ماضيه الباري الحق لا عن مادة وغلظة في متن الدهر بالابدال بالزمان يخلق بها القضاء العلى بحسب وجودها في علمه سبحانه ; وتسبب علمه وعنايته لا بداعاها ومنها واخرها من اللبسية المطلقة الذاتية الى فعلية الاليس والضرر ومن كتم الدم الصريح الى الوجود في متن الدهر . والقضاء العيني بحسب اعتبار صدور عن الباري القاطر وخروجها من القيس المطلق الى الاليس بالفعل وعن لعدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقاه سبحانه في ضمن نظام كل الوجود الجلى المتسق الواحدى جملة . والقدر العيني بحسب اعتبار صدورها ووجودها عن بارتها في الدهر من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل لا من حيث اعتبارها في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة فهذا معنى وجود الجواهر العقلية وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين .

فاما الكيانات الزمانية من الجسمانيات الميولانية وما معها فاذلها وجود في الدهر ووجود في الزمان ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي حل التفصيل، وكذلك وجود صوري كل انطباع في الراح العقول العالية القدسية التي هي الضرب الاكرم والملا الأعلى من البوة للكرويين والملائكة المتربين ووجود صوري ايضا كل وجرى انطباعي في اذعان النفوس السابوية وقواها التي هي حروب من الملائكة المدبرة المجردة والجسمانية فلا حالة تتكرر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر بالتقياس الى هذا التليل من الموجودات فاذن اغيرة المراتب هي القدر المتخصص الذي ليس بقضاء أصلاً لكونه التفصيل المخصص الذي لا تفصيل في الوجود بمده وهو وجود المكونات الزمانية الخادعة في أرستها وأوقاتها على التدرج والتعاقب والتفنى والتجدد على حسب الاستعدادات التدريجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان من نقلة

الاسباب المترتبة المتأدية اليها .

والمرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهى بحسب الثقرر فى حاق الالعيان جملة هى القضاء المحض الوجودى الذى ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودى قبله أصلا لكونه الاجمال المطلق الذى لا اجمال فى الالعيان قبله وان كان هو قدرا بالقياس الى القضاء العلمى بحسب الوقوع فى علم الله التام المحيط بكل شئ من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر تقدما ذاتيا فى المرتبة وتقدما سرمديا انعكاسيا فى الوجود .

فهذا القضاء الوجودى الاول الاجمالى بعد القضاء الاول العلمى ، هو الكتاب الالهى المعبر عنه تارة بأمر الكتاب وتارة بالروح المحفوظ وتارة بالكتاب المين الذى فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابس وقضه وقضيضه جميعا وان هو الا جميع الموجودات من مبدأ الازل الى أقصى الابد بحسب وجود الجميع فى متن الدهر فهو كتاب الله الاعظم . وفيه كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف أو كلمة من الكلمات . وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف أو لتلك الكلمة والاجمال فى هذه المرتبة من حيث انتهاء التدرج والتعاقب ومن حيث الانتظام والاتساق لجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار فى حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة بين المرتبتين القصوى الاجمالية المتحضرة والاخيرة التفصيلية المحضنة كل واحدة منها قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب المتقدمة .

ثم أعلم أنه وبما يقال للعقل الاول ولعالم العقول جملة القروح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المين لكون كل ما فيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل ولكونه كتابا إلهيا مشتملا على صور الموجودات من غير تدرج وتعاقب كما أن الكتاب الاعظم الوجودى كذلك بالنسبة الى أعيان الدوات والهويات جميعا ويقال للنفوس السامية كتاب المحو والاثبات لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من صور ما يكون فى المستقبل من الحوادث المتخصرة الزمانية وربما يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر المعنى بحسب أخيرة مراتب الوجود فى الالعيان .

وبالجلة الامر فى كتاب القدر على خلاف الأمر فى أم الكتاب الذى هو القضاء الاول اذ لا تغير ولا تبدل ولا محو ولا اثبات فيه أصلا وهذا معنى جواز البدء (١) فى القدر لافى القضاء فليعلم .

ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالية غير متناهية الفعل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منفصلة غير متناهية الانفعال واذا كان الجود الالهى مقتضيا لتكامل المادة بأبداع الصور الغير المتناهية

(١) هكذا فى الأصل والصواب استبداله بالتبديل اذ لا ينسب البدء الى الله سبحانه بالمنع

المعروف . د .

فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصورة من القوة الى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأينة لقبول صورتين مختلفتين مما فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطيف حكمته زمانا متصلا فيه تخرج تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد قصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلما تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته فمرد الصورة على المادة بحسب استعدادها وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده وهو تفصيل ما كان يحمل الوجود في القضاء الاول .

واعلم انه تمتع في القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية ، وانما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاتقنية (١) على اتصال الحدوث المستمر السيل على التدرج لاستحالة انقطاع التفيض من الفيض القمعال ووجوب كون الجود الاكهي أبدى الحياه غير مجنود الطاء على المادة القابلة .

وأما القضاء الاول الاكهي فاللانهاية العددية فيه ثابتة فان رب القضاء والقدر وراء مايتناهي بما لايتناهي بل وراء ما لايتناهي بما لايتناهي جودا ورحمة وقدره وعلما وانه لا يضيق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً بجملة ومفصلة « والله واسع عليم » . وان التسلسل الى لانهاية من جانب الملول غير مستحيل فان الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها (٢) ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية .

والعدد نفسه متألف من الوحدات لامن مراتب الاعداد فليس ينصح في العدد ترتب أصلا على أنه لو صح أيضاً لم تكن اللانهاية فيه في جهة الترتيب للاتناء الى الواحد في تلك الجهة فاذن نية القضاء الى القدر تنب أن تكون من وجه كنسبة القسمة الفرعية العقلية الكلية في الجسم الى القسمة الوعية الجزئية . وكنسبة العلم العقلي الواحد البسيط الاجمالى لنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية .

فالوجود المعنى للتوهم الزمنى بما هو محقق فعلي في كتاب الدهر ويمثل حضورى عند البصير الحق قضاء إجمالى ، وبما هو كون بالفعل في أفق امتداد الزمان ووقوع تكوينى في حدود قطر التقضى والتجدد قدر تفصيلي . وان احق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء المثل العينية والأرقام القضائية ، والصور الوجودية والحروف الدهرية وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة القدر ، الأعيان الكونية والكيانات القدورية . واجمال القضاء هو

(١) وعادة اهل العقول ان لا يقفوا عند المسموع في اللغة بل يسكون ماشاوا من التسبب المصطنعة بالحاق الياء المشددة بالأفعال المنفية التي معها اداة النفي فيقولون لا يزال ، ولا يبقى الى غير ذلك يريد هنا اللانهاية بمعنى انها لا تقف عند حد ليس وراءه حادث . ز .

(٢) لكون وجود الموجودات في الدهر دفنيا وابداعيا من الله سبحانه والترتب شرط استحالة التسلسل . ز .

اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الاتساقية .
 ثم اعلم انه ليس في طباع الامكان . ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم عما هو عليه وان
 مفهوم نظام أتم من هذا النظام انما هو كنهومات سائر المستعانت الذاتية التي لا مطابق لها في التصور
 الا باختلافات الأروام الكاذبة وتميلات الأذهان المنكوسة فانه لما كان علم الباري الحق بنظام
 الخير في الوجود علما لا نقص فيه ، ورحمته القعالة بالجلود رحمة لا ضنائة فيها . وكان ذلك العلم
 سببا ينبعث عنه معلومه ويبروعا ينبجس منه متعلقه ولم تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب
 وامكان استمدادى يورقه عن غاية الكمال فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان
 ولا يمكن أن يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما يمكن أن يكون للكل من قراض
 الكمالات ونوافظها الا وقد كان له بالفعل . فكل شيء من نظام الكل بما هو داخل في قولم نظام
 الكل فهو على جوهره الذى ينبئ له بحسب نظام الكل فان كان فاعلا فعمل فعله الذى ينبئ له وان
 كان متفعلا فعلى اتفعاله الذى ينبئ له وان كان مكانيا وزمانيا ففى مكانه الذى ينبئ له وزمانه
 الذى ينبئ له

وقد استغرق في مقره أن الثور المفارق أعنى الجوهر العقلى مطلب (ماهو) ومطلب (لم هو) فيه
 واحد وان على القاعلية هى بينها على الغائية ، وأيضا على بدته هى بينها على تمامه اذ ليس يتصور
 هناك بدأ متفادى وتام متراخ فكذلك النظام الجلى الذى هو الانسان الكبير مطلب (ماهو) ومطلب
 (لم هو) فيه واحد .

فاذا علم ما للنظام الجلى علم (لم هو) وعلم أن بدأه هو بعينه تمامه وعلم أن وجوده هو بعينه
 غايته وليس يعقل له خير يمكن يرجى ولا كمال له متظر يبتنى اذ لا يصح ذلك الا لا تكون له مادة
 ويعوزه استمداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل . فأما ما ليس تقرر فى المادة ووجوده
 للبهوى فانه لا يصح أن يوجد متنوعا عن كماله مقطوعا عن خيره وتامه .

فالنظام الجلى أفضل ما يمكن وأتم ما يتصور ولا يدخل فى الوجود شر بالقياس اليه أصلا والجمال
 الجواد الحق بذاته فاعله وغايته ومبدأ بدته الذى هو بعينه فصاب تمامه ونظام كماله بالابد لا بالزمان
 والجلود الالهى هو المعطى لكل موجود ما فى وسع قبوله ومنه امكانه انتهى كلام القديسات .
 وهو لم يرد قد طبق المقصود وأصاب المحز فبا أجمل وفصل وأقرب بلباب ما عليه أرباب العقول
 القدسية الجامعين بين القوتين الصكرية والحسية من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين المتقين
 لراية مجد الحقائق باليمين من عدم تصور نظام أتم من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام
 بل فوق التمام .

ومن جملة من قرع به آذان الأذهان ، ونوره يقدره على تعاقب الازمان من كساء حلة الاشتهار
 والبيان حيث قال « ليس فى الامكان أبعد مما كان » الا وهو حجة الاسلام ومقتدى الخاص والعام
 الفقيه المتكلم الحكيم الصوفى المحقق أبو حامد الغزالي قدس الله نفسه وعطر ربه .
 ومن أعظم الأدلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه ما من صفة من صفاته تعالى إلا وهى

حاصلة له على أعلى درجات التمام وأقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته .
ومن جملة معانيها اتقانه الفعل كما في القاموس فيجب أن يكون هذا العالم في غاية الاتقان ونهاية
الاحكام ولذلك قال أعز قاتل : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، وقال أيضا : « الذي أحسن
كل شيء خلقه » وقال في الفتوحات في معرض ذلك : اذ ليس في الجود بخل ، ولا في القدرة نقصان
وبين ذلك الشيخ علام (١) الدولة في بعض رسائله بضرب مثال . « والله المثل الأعلى » حيث قال :
ان القاتل بأن الاصلاح واجب على الله تعالى لا يجوز تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى : « كتب
ريكم على نفسه الرحمة » .

والقاتل بأنه لا يجب عليه تعالى شيء ، انما هرب من لفظ لا يجب هية من سطوات رب الارباب
فلا يجوز تعنيفه لانه سالك مسلك المتأدين ، والقول الفصل في هذه المسألة أن يأتي هذه الدار
الملك التقدير الجبار لم يخلق لداره ما هو شر مطلق لانه مخالف لحكمته وأنت مع كونك عاجزا جاهلا
تبنى لنفسك داراً تبين منها خطوة لحاصتك ، ورواقاً لأصحابك ، وغرفة لندمانك ، وحجرة لحرمك
وعزناً لجواهرك العالية ، وبيتاً للروائح العطرة والأشربة الطيبة ، وعمرزاً للأدوية المرة والأشربة
البشمة وعجراً للخبز ومطبخاً للطبخ ومبرزاً للفضلات وبالوعة تصب الفضلات ووركاناً لالتقاء القمامات
ومستحماً للفصل واصطلاحاً للدراب وتبين بعض غلباتك للملازمتك ومرافقتك ومجالستك ومناذمتك
وبعضاً لصيانة حوائجك المرغوبة وأطمئنتك وأشربتك الشية وبعضاً للطبخ والتجذير وبعضاً للكس
والقرش ، وبعضاً للآتون ، وبعضاً لخدمة الدواب ولو اعترض عليك معترض بأنك لم يبت هذا
المقام للدخان . ولم جعلت ذلك المكان مصباً للقاذورات ولم ملأت هذا البيت من الأدوية الكريهة
المرة . وملا جعلت غلامك الفلاق للكس والآتون . ولم ألبست هذا الثياب النظيفة الفاخرة ،
وذاك الثياب الغليظة القفزة . وملا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة . لصحكت من قلة عقلهم وسخافة
رأيه وغاية غفلة عما لاحظته أنت وقصدته وأنت إنما استمعت غلباتك فيما هو الائق باستعدادهم
والاوافق بهارة دارك والاصلاح لحالهم وحال الدار على ما تقتضيه الحكمة وصلاح حال الكل من
حيث هو كل فانه هو مطمح نظر الحكيم الحق والعظيم المطلق .

الفصل الثاني : في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهراً .

اعلم أن العقلاء اختلفوا في ذلك على ستة عشر قولاً فيما علت .

القول الاول : للجبية . - وهو أن العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب

ولا فرق بين الاضطراري من أفعاله وبين ما يترجم اختيارياً منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
الى الجمادات كما يقال جرى النهر لا يريد عليها الا بالشعور وهو افراط في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل

(١) هو احمد بن محمد بن احمد السمناني المتوفى سنة ٧٣٦ في قرية بسمنان وكان والده وزير اردغون
خان المغول وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشاني ، وكان بينهما
معاكسات . وله (سر البال في أطوار أهل الحال) وقواعد العقائد وغير ذلك . ز .

تفريط القدرة فيها أو تفريط في نسبه الى العبد يقابل افراط القدرة وهو كما ترى خلاف البداية قال الاستر آبادي في رسالة خلق الاعمال : « وما أظن أن عاقلاً يقول به في المني وإن تقوه به بحسب اللفظ (١) »

ثم هو بالتحريك خلاف القدرة والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للزدواج (٢) كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر : التسكين لفتح قال أبو عبيدة أنه مولد في اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرة في الزمان الأول ينسبون من خالفهم الى الارزاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألحقوا هذا الاسم بجمع من علماء السلف ظلموا وعدوانا انتهى كلام ابن الكمال .
أقول : اختلفوا في مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال :
القول الأول : أنه يخلد في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة . وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة .

القول الثاني : أنه لا يعذب أصلاً وإنما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة (٣) سمو بذلك لأنهم يرجئون أمر الله في مرتكب الكبيرة عن أن يعاقبه عليها .
القول الثالث : الجرم بعدم تخليده في النار ثم تفويض أمره في العقاب الى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق وقال لهم القفوضة لا تقدم والمرجئة (٤) المتوسطة لقولهم بالارزاء بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بعقاب أو ثواب لطائع أو عاص . وهذا توسط بين افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه رأساً كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضى الله عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من أين أخذت الارزاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا إلا ما علمنا . إذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد بمن خالف القدرة في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وإن أبا حنيفة من جملة من نسب اليه الارزاء وحيث نقول الذي نسب الارزاء

(١) وما هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسمى في تقويم أورد الاموية ، ويدعو الى الكتاب ، والسنة ، والشورى بالسيف . وماذا يكون عمل اكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا ؟ فاذن اعتقاد الجبر لفظ لا معنى تحته عند من يتقوه به - لحاجة في النفس - فضلاً عن الآخرين . ز . (٢) أى للموازنة مع لفظ القدرة . ز . (٣) قال ابن الاثير في النهاية عن المرجئة الواردة في الحديث : يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة سموها مرجئة لاعتقادهم أن الله أرجأ تذيبهم على المعاصي أى أخره عنهم . ز .

(٤) لكن هذه التسمية من الخوارج إنما هي لوصم أهل الحق يدعة الارزاء التي ورد التنفير منها في السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا اللقب نبأً بالالقاب وربما لم يماهم براءته . وكلمة عطاء بن أبي رباح في كتاب فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام الحافظ ، نص في هذا الموضوع . ز .

الى ابي حنيفة وأضرابه من المقوضة إن قصد الارزاء المتوسط قد علمت أنه الحق فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا، وإن قصد الارزاء المحض لا يكون أيضا ظلما ولا عدوانا لأن الغلط معذور قائل (١) .

ووجه أخذ أبي حنيفة الارزاء من الملائكة أنه لم يرد نص قاطع يفيد اليقين بأنه لا بد من عقاب ذي كبرية لم يقب منها . هذا . وفي الملل والنحل وقيل الارزاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة قبل هذا المرتبة تقابل الفضة ثم قال : والمرجئة أصناف أربعة مرتبة الخواارج . ومرجئة القدرة . ومرجئة الجبرية . والمرجئة الخالصة .

القول الثاني : للأشعري على المعصور من قوله ولا أكثر أتباعه كابن فورك . ولجاجة من الماتريدية وجهور الصوفية والمحدثين وإمام الحرمين على أول قوله المذكور في الارشاد وعلى المشهور من مذهبه ولفرق الضرارية والتجارية من المعتزلة وهو أن للعبد ارادة وقدره تعطلقان بضمه لا على وجه التأثير يسمى تعلق الأولى اختياراً وقصداً ، وتعلق الثانية كسباً (٢) وفلا وإيقاما

(١) يشير الى ان معنى الارزاء عند اهل الشرع هو المعنى البدعي السابق ذكره فيكون هو المتبادر عند الاطلاق فتبرهم بالارزاء يكون ظلما وعدوانا كما قال ابن الكمال الا اذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك الى المعنى القوي الذي يشمل ما عليه اهل الحق ولا يمتدز الغلط المصير وانت تجددهم مصرين على نسبة ذلك اليه في صدد تجريجه فلا خدشة في كلام ابن الكمال . ذ .

(٢) لكن تصور قدرة لا تأثير لها أصلاً لا يتسع له كل ذهن بل قال المحقق الدجاني : واما ما قاله الفاضل من كلام الأشعري فلا يتصل به كسب وان سموه كسباً ، اه . واما كون القدرة الحادثة علة للفعل كما في التبصرة او شرطاً لتأثير القدرة القديمة عند الجمهور أو سبباً عادياً قد يسط في (مطلع النيرين) فيما يتعلق بالقدرة (لشيخ محمد الامير الكبير) . وقد قال المصنف في ذلك النظام لجواهر الكلام :- الذي شرح به مختصر القاضي عضد الدين لمواقفه . عند الكلام على قول القاضي : فعل العبد اصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية . في صدد بيان مذهب الأشعري : « ذات القطم للقيم مثلاً واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيرها ، وكونه طاعة على تقدير قصد التأديب أو معصية على تقدير ارادة الايذاء بقدرة العبد وتأثيرها . وفيه ان كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتباري يلزم فعل العبد من مواقفه الامر أو مخالفتها اياه فلا وجه لمجمله أثر القدرة » اه . والناس في فهم كلام الأشعري في قدرة العبد مضطربون والحق ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التي أعتبها الأشعري وقال انها مع الفعل لا تحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل وهو لا يشكر ان للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل اذ قدرة العبد عبارة عن القوة المثبتة في أعضائه المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات وهي متحققة بلا شبهة وانكارها يكون مكابرة كما حققه المحقق عبد الحكيم في حاشيته على المقدمات الأربع وليس الانسان باحط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين وكما للمبدع الحكيم من قوى أو دعوا في الكون فانكارها يكون جهلاً لا إطلاق . ذ .

والمرحان والكردي في المناقب، وإن شكور السالي في التمدد، وعبد الكريم المرحاني من رواية القاضي أبي العلاء الصاعدي بآني شجاع الناصري في «البرهان» (١) الساطع، وينوي هو الذي تقول به وننقده في ذلك حال كونه قولاً متوسطاً بين القولين أي القول بالجبر والقول بالقدر إيماناً بالأي طرف مال إليه من مقتضى الأدلة المثبتة للاضطرار ومقتضى الأدلة المثبتة للاختيار ملحة به بالقول بتأثير القدرتين جميعاً.

في التلويح أن المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر وثبات أمرين آخرين وهو أن المؤثر في فعل العبد أصله ووصفه مجسوم خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول قطط ليكون جبراً ولا الثاني قطط ليكون قدراً فكان القول بتأثير القدرتين - قدرة الله تعالى في الإيجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف - كما دل عليه مجسوم الكلام قولاً متوسطاً جامعاً لمقتضى جميع الأدلة كما قال عبد الباقر بن علي بن الحسين رضي الله عنهم ولا جبر على العباد فيما يصدر عنهم من الأفعال، ولا اضطرار لهم فيه - كما قال الجبرية ولا تقويض المييم فيه ولا إيجاب لهم عن اختيار كما قال القدرية ولا تسليط لهم على ما يصدر منهم ولا إيجاب عن دواعيهم كما قاله القلاصة .

فإن بعض أفعال العبد لا شعور له بها كالتنوء، وهذه القلاء وبعضها مشعور به لكن ليس بإرادته كرمقه بوضعه، ونومه بوقظه، وبعضها ماله قصد إلى صدور، وصحة الصدور غير القصد إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد مالا يصدر أولاً يصح صدوره عنه فصحته الصدور والأصدور في المحاكاة لقدرة وهي لا تنكف في الصدور إلا بعد أن ترجع أحد الجانبين على الآخر والترجيح بالوصف المسمى بالقصد والإرادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو بإختياره وكل مالا يكون كذلك فهو ليس بإختياره ثم حصول قدرته لابد وأن يستند إلى مالا يكون بقدرته دفعا لتسلسل وحصول فعله أيضا لابد وأن يستند إلى مالا يكون منه لتخلقه عنه بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته، وشعور قدرته الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله قبل على أن المؤثر فيه كلا القدرتين فالقول بهما جميعاً مأخوذاً عن أهل بيت النبوة فيما رواه الإمام الصفاني والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله تعالى عنهم أنه قال لسائل عن القدر: سر الله فلا تكلف، فلما ألح عليه قال: «أما إذا أيقضت أمرين أمرين لا جبر ولا تقويض» ولما كان محمد الباقر من شيوخ الإمام صفاه له بالكلام استند إليه حيث قال: «كما قال محمد بن علي لا جبر ولا تقويض» مشيراً إلى سطوح برهانه للافهام -

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال: بالضرورة بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليس بالضرورة بحدوث كون الأفعال موافقة لإرادة العبد لأن الإرادة أن كانت صفاتها يرجع الفاعل أحد المتساويين ويتخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات كان الترجيح والتخصيص من العبد

(١) وهو أشهر شروح حنيفة الطحاوي . د .

فلا جبر وان لم تكن كذلك فلا تكون الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الافعال الاختيارية والاضطرارية التي نشأت اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان نكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بقلنا لا الثانية بوأينا نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار الى حطب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على العمل وبين ما لا تقدر وأيضاً تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فلم ان العلم الوجداني قاض بأن تفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والتقصّد .

ثم مع ذلك نشاهد خوارق الماديات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طريقة عين وأمثال ذلك وكذا في عدم صدور ما كما تواتر في أخبار الانبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام والصدّيقين ان الكفار قصودهم بأنواع الاذى فلم يقدرُوا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والآراء ومع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فلم ان المؤثر في وجود الحركات الحادثة التي تكون المتحرك عليها في أي جزء من أجزاء المسافة لا المعنى المصدري الذي هو إيقاع تلك الحالة فانه يستحيل وجوده - ليس قدرة المبدواراته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثراً طبعاً في ما جرى عليه المادة لم توجد خوارق العادات .

وأيضاً لا يمكن الحركات الاستبدادية الاصابها ولا شعورنا بشيء من ذلك ولا تدري أي عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار المبدليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة اذ جرت عادته تعالى (١) انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازماً من غير اضطرار

(١) واليه يشير قوله تعالى في الحديث القدسي « يا عبادي كلّم حالاً الا من هديته فاستهوى في أهله » فمن استهواه تعالى واراد الهداية وطلبها خلق الله له الهداية كما سبق وأما قوله تعالى « وما تشاءون الا أن يشاء الله » فلا تمسك للجبرية به أصلاً لانه لا بد من مقدّر قبل (أن) وهو باد السببية على الأنظار الأشهر أو لفظ الوقت فالأول يفيد ان مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه ولا شك انه سبحانه لو لم يشأ أن يكون العبد مختاراً شائياً لما كان كذلك وهذا بما اتفق عليه الفرق . وأما الثاني فلا يدل الا على مجرد المقارنة وليس يتمكّن أيضاً عندهم وأما تقدير (بعد) ليتم ما يريد الجبرية فغير متصور أصلاً عند من عنده شيء من النطق العربي وحتى يمكن الجبري أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جداً عند من لم يتابع هواه وأما المشيئة المستفاد من قوله تعالى « وما تشاءون » فاما أن تحمل على المشيئة الخاصة للدلول عليها في سياق الآية وهي المشيئة المؤدية الى اتخاذ السبل او الى الاستقامة بالنظر الى الآيتين في سورتي الانسان والتكوير وهذا انما يدل على عدم كفاية ارادة العبد في الاداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه لا على عدم سبق ارادة العبد . وأما ان تترك على مجردها من المفعول - كما هو الأصل عند اهل العمل المفعول في التمدى - فيكون القصد الى ذات المشيئة بدون ملاحظة أي مفعول فيؤدى معنى ان

الى القصد ، يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة حركتها الاختيارية . وان لم تقصد لم يخلق ثم القصد غلوق الله تعالى بمعنى أنه تعالى خلق قدرة كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البذل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي فهذا القصد غلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي غلوقه الله تعالى سبحانه لا ان الله خلق هذا الصرف مقصوداً لأن هذا يناقض خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البيضاوي .

وتحقيقه كما في «لسان (١) الخواص» ان كل ما صمم الفاعل العزم على إيقاعه فهو مراد وأصل في استحقاق الاستناد اليه وأما ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الأمور الرابطة الثابتة لمحالها بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس بما يقصده الفاعل فلا تتعلق به إرادة وتوضيح الكلام فيه أن الفاعل لشيء ثبت له بالاعتبارات معان متباينة في نفس الأمر ككونه مائلاً نحوه عازماً على فعله قاصداً له فاعلاً جامعاً محدثاً صانعاً له مخرجاً إياه من العدم ومن جعلتها كونه مختاراً له مريداً له وكذلك ثبتت نظائر هذه المعاني ومضاهياتها في المفعول ككونه مقصوداً مصنوعاً وليس بثبوت شيء من هذه المعاني في شيء من الطرفين مقصوداً للفاعل بل المقصود إنما هو فعل الأمر المتوجه اليه المترتبة منه ومن فاعله هذه المعاني فتخلص من هذا التصوير استثناء حدوث الإرادة من فاعلها عن إرادة أخرى وكذلك سائر المعاني المذكورة فأنحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل في الإرادة الحادثة .

فان قلت الظاهر ان الإرادة فعل إرادى للفاعل فلزم تتعلقها بإرادة فكيف يطلق عليها الإرادى قلنا إطلاق الإرادى عليها كإطلاق الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكأن وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبتها الى نفسه أو مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك إرادة الإرادة ليست باعتبار تعلق الإرادة بها بل باعتبار اشتراكها مع سائر الإراديات في عدم كون الفاعل كإرادها فيها .

القول الرابع : للاستاذ أبي اسحاق الاسفرائي على أحد الاحتمالين في قوله بحصوله بالتدريجين وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك هما معا «زئران» فيه والزم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب فالكسب عنده

البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائبا مختارا فتكون الآية من قبيل (لا تمناوا على اسلامكم بل الله بمن عليكم ان هذا كم) فتبينهم الآية على ان اداء مشيئتهم الى اتخاذهم السبيل اوالى الاستقامة لم يكن ليتم لهم لولا مشيئة الله سبحانه اداء مشيئتهم الى ذلك فيرى العبد المتيب ان الفضل كله لله على الوجهين وهذا من الظهور بمكان رغم قولات الجبرية والله هو الهادى . ز .
(١) تأليف العلامة رضى الدين بن محمد التزوينى . ز .

فعل فاعل بمعنى (١) .

القول الخامس : للاستاذ أيضا على الاحتمال الآخر وهو أن قدرته تعالى مستغنة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول وقدره البدي غير مستغنة بالتأثير لكن إذا خضعت اليها قدرته تعالى صارت مستغنة به ومع ذلك مما سبق مؤثران فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال توارده المثلين المستغلين على أثر واحد والكلام في الإحاطة والكسب كما في الأول .

القول السادس : لاكثر مشايخ المعتزلة وهو أن الفعل صادر عن العبد بتأثير (٢) قدرته وتخصيص مفعله سواء واقعا للمعية القديمة أو عاقبتها ثم تخصيص المعية الحادثة كالقول لا يتوقف تأثير القدرة الحادثة في الفعل على الداعي ولا يتصلق القدرة القديمة بفعل العبد أصلا لا موازنة لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا مخالفة لزوم عجز القادر تعالى أن تغتث الخلافة واختلاف قاعدة التكليف أن تغتث القديمة والفعل صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبراً ولا إيجاباً وهنا عين ما يقره أبو الحسين منهم لكنه إنما يقره جدلا مع الفلاسفة لأنه منعب له وذلك أنه إذا جادلهم وقالوا له إذا لم يكن الواجب علة فاعلة بالإيجاب ولم يكن العالم قديما فلم يخص الواجب أحداث العالم بالوقت المين دون ما قبله وما بعده إيجابهم جدلا فقال الفعل لا يتوقف على الداعي .

القول السابع : لأبي الحسين (٣) من المعتزلة وهو منعه الذي يقول به إذا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله إلا في أن تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع للمعية الحادثة متوقف على الداعي وإن الداعي إذا وجد صار الفعل واجب الزجر والفعل الذي يصدر عن العبد من غير داعية يسمى اتفاقيا وإن كان مع الإرادة فاعل منعه أن الله تعالى يتلقى في العبد قدرة وإرادة ثم العبد يخلق فعله بقدرته التابعة لمعية لكنها لا يكتفيان في ذلك بل لابد من وجود الداعي فإذا وجد الداعي صدر الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار كما بينه في « المطالب العائلي »

(١) وفي « قصد السبيل » : وحاصل منعه الاستاذ أن الكسب فعل فاعل غير مستقل بالتأثير بل يحتاج إلى معين هو الحق سبحانه وإيجاده العبد إذ أنه لا يتكبد إياه من الفعل الذي تعلقت به إرادته فيرجع إلى ما أولنا بقول الأشعري الذي هو مذهب إمام الحرمين من أن الكسب تحصل العبد بقدرته المؤثرة بأذن الله ما تعلقت به شئته الموافقة لمعية اقضوه معنى سابق من الإمام على بن إن طالب رضي الله عنه اهـ . وهذا المعنى أظهر في القول الذي يليه . ز . (٢) ولم ينص المصنف على أنهم يقولون بأنهم يخلقون أفعالهم لأن عجز ذلك عليهم إلزامي لم يقع في كلام قدامهم باختيار أن الخلق إنما يخلق على إيجاد القدرة المستغنة غير المستعدة وقدرته البدي مستغاة إلى قدرة الله بدأ وبقاء فلا يستطيع مسلم أن يقول أن العبد مستقل غير مستند بها كانت لهجة وإنما يوجد لفظ الخلق في كلام بعض متأخريهم بمعنى غير المعنى الأول . ز . (٣) لأبي الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ شهرة بالغة في أصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف « المشد شرح المبدع » الذي تحفه القصر الرازي في « الحصول » . ز .

و « فصول البدائع » .

القول الثامن : لخصود (١) الخوازمي من المتكثرة وهو كالذي قبله إلا أن الفعل عند وجود الداعي يصير أول بالوقوع لا واجب الوقوع فصدوره اختياري .

القول التاسع : للامام الرازي وهو أن صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والارادة والداعي فإذا وجدت ثم وقوع الفعل البتة فهي لازمة لوقوع الفعل لكن المازوم واللازم هما بتأثير القدرة القديمة التابع لتخصيص النتيجة القديمة على سبيل الاختيار كما أن الجهر والعرض متلازمان ومع ذلك فمقتضاها لا يوجدان إلا بقدرة الله تعالى .

القول العاشر : للاستصحابي (٢) وهو أن قدرة العبد صالحة للتأثير وعدمه فان جعل الله فيها التأثير أثرت وهذا هو الكسب وإن لم يجعله فيها لا أثر .

القول الحادي عشر : لامة المشائين (٣) وهو أن مجموع القدرة والارادة والداعي علة متعددة يحصل بها الاستعداد التام لفعل ذلك الفعل في الوجود إلا أن هذه القوى الجسائية ليس لها صلاحية الإيجاد والتأثير فمستحصل الاستعداد التام يفيض الوجود على سبيل الإيجاب من واجب الصور وهو النقل المباشر على تلك الالاميات فتصير موجودة فهو موجب والموجب هو الذي يجب منه الفعل نظراً إلى نفسه بحيث لا يمكن من التترك أصلاً ويصدق عليه أنه إن شاء فعل أي إن شاء فعل الشيء فلا يصدق عليه أن شاء ترك الشيء تركه كالتمس في الاثراني يوثق في الاثراني والفرق أن فعل الموجب تابع لشئته الناتجة لهله ورضاه بخلافها لعدم شعورها بما يصدر عنها .

القول الثاني عشر : لمحقق المشائين وجملة الاثرانيين (٤) وهو كالذي قبله إلا أن المفيض هو الواجب تعالى وسد المواسط مدات قطعاً كما جعل اسمه لشئته نوره وقوة فيضه لا يمكنها من التأثير في شيء أصلاً كما حققه المولى الفاضل في شرح حياكل النور .

(١) هو الرازي صاحب الكشاف . د . (٢) هو ابو الشاه محمود بن عبد الرحمن الاحمدي مدرس القومية بباب الترافة الموقوفة سنة ٧٤٩ بمصر ونص كلامه في شرح الطوالع : بأن الله يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل بخلاف الله تعالى إياها على هذا الوجه ثم يقع الفعل بها فان جميع التلوقات يخلق الله بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب . . . فتكون الافعال الاختيارية المقسومة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل (أي تأثير) في الفعل له . والمخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام والمخلق بواسطة كخلق أبينا . د . (٣) هم في الأصل أصحاب ارسطو الذين كانوا يتبعون الفلسفة من أرسطو وهم يمشون في ركابه ثم عم احلا فصل الفلاسفة الذين لا يسلكون طريق الراحة في اكتشاف الحقائق وهم غير اصحاب الرواق وإن التبا عند ابن خلدون . د .

(٤) وهم متصوفة الفلاسفة المرتاضون في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع اعلامون الاسمي ولشهاب المقتول كتب كثيرة على منازعهم . د .

القول الثالث عشر : بعضهم وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع القدرة والارادة والقدرة ان واختبا المشيئة القديمة والا خلا .

القول الرابع عشر : للامامية وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته الثابتة لشئته ان واختبا مشيئته تعالى عدم والفرق بين طبعهم ومنعهم امام الحرمين أن مشيئته تعالى خديم واراذه واختياره من صفات الاتصال حادثة عند حدوث المراد بخلاف مذنبه .

القول الخامس عشر : لمقتضى الصوفية فانهم قالوا اذا دلل شواهد الشرع المصوم على أن الفعل الاختياري واحد بالذات ذو نسجين مختلفين كما خبر قد دلل على أن القدرة واحدة بالذات متعددة بالنسب والاختيارات أى متعددة بالثنيات الجزئية في المظاهر . وقدرة الحق سبحانه توجد كثرتها لانها من صور ثيناتها في المظاهر بحسبها فهي بالذات قد تعالى والى اللا كوان انما هي بالله تعالى ماشاء الله لا قوة الا بالله وكل صفة كانت شئيه غيره فهي حقيقة لذلك التبر لا له فلا قوة حقيقة الا لله تعالى كما قال الله تعالى : وان القوة قد جيماء أى ان القوة القاهرة في مظاهر الاقوياء المتعددة بتعدد قد جيماء حقيقة وم بالله لا بانفسهم .

وهذا من أوضح الدلائل على توحيد (١) الصفات مع تعدد الثينات ولكن إن كان له قلب أو انسى السمع وهو سميع ، وإن فهم حق التسم أن الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي الذى لا يقابله تضيد المتضنى لأن لا يتقيد بتقيد مع صحة ظهوره بكل قيد شاء الظهور به ، ولمن لم يتوقف فى الاثنان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الاتصال مع اثبات الكسب وتأثير القدرة المضادة الى العبد باذن الله تعالى .

القول السادس عشر : لامام الحرمين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع الثابتة لهيته ان واختبا المشيئة القديمة والا خلا وهو آخر قوله رجع اليه في آخر عمره وذكره في كتابه المسمى بالنظامية الذى هو آخر تصانيفه وان هذا التأثير بالاختيار على التحقيق من مذنبية كما استعمله في عبارة النظامية وان كان المشهور عنه في الكتب المتداولة كالوفاة وغيره هو الاجاب ، وهو التحقيق أيضا من منعهم الأشعرى على ما هو المصرح به في عامة كتبهم صوما الاباء التى هي آخر تصانيفه والمعول عليه في الاعتقاد من بينها كما ستذكره وان كان المشهور ما تقدمت من نفى تأثير القدرة العبد رأيا أما نفس النظامية على ما نقله في تصد (٢) السبل عن شفاء العليل (٣) لاين القيم فهو قوله :

« قد خبر عن كل ساط بمقله مرق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد ان الرب سبحانه وتعالى مطالب لباده بأعمالهم وداعيهم لثبائهم ومطابقهم عليها وتبين بالتصوير الى لا يتعريض للتأويلات أنه أقدمهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الامر والانكشاف

(١) اراد المصنف استعراض جميع الآراء في الموضوع وبيانها على منازع أصحابها ، والا فعل كلامهم في التوحيد مأخذ ليس هذا محل شرحها . د . (٢) هو لا يراهم بن الحسن الكوراني التوفى سنة ١١٠٩ . د . (٣) راجع الصفحة ١٢٢ منه . د .

عن موافق الزجر ولو ذهبت آثار الآي المتضمنة لهذه المبادئ لظال المرام ولا ساجدة الى ذلك مع قطع اليقظ المتصف به ، ومن نظر الى كليات التراتج وما فيها من الاستحاثات والذواجر عن التواشش الموقفات وما ينيط بعضها من الحدود والمقربات ثم تلفت الى الوعد والوعد وما يجب تقديمه من تصديق المرسلين في الانتهاء عما يتوجه على المردة المنة من الحساب والمقاب ورسو المنقلب والمآل وقول الله لهم لم تعدتم وعصيتم وأيتهم وقد أرغيت لكم الطول (١) وفشت لكم المبل وأرسلت الرسل وأوحيت المحبة لئلا يكون للناس على الله حجة وأساط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيتارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله ومستقر في تقليده مصمم على جعله قضي المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات التراتج والتكذيب بما جاء به المرسلون فإن زعم من لم يوفق منهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا وإذا طربل بمتعلق طلب الله لفعل العبد تحريرا وفرضا ذهب في الجواب طولا وعرضا وقال أنه أن يفعل ما يشاء فلا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » قيل له ليس لما جئت به حاصل بل « كلة حتى أريد بها باطل » نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلق ويتقسط الصدق وقد فهما بضرورات العقول من التشرع المنقول انه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم يمكنون من الوفاء به فلم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع في مواد التشرع ومن زعم أنه لا أثر لقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبة بأن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام (٢) الباطل والحال وفيه إبطال التراتج ورد ما جاء به التبيين عليهم الصلاة والسلام فإذا يلزم المصير الى القول بأن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها واستحال اطلاق القول أن العبد عائق لأفعاله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الامة واقتحام ورطات الضلال ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بتأديرين اذ الواحد لا يتقسم فان وقع بقدرته الله استغل بها ونسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعينه بقدرته الله فإن الفعل الواحد لا يفيض له وهذه مهواة لا يسلم من هوائها الا مرشد موفق اذ المرء بين أن يدعى الاستبداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالتراخ وفيه إبطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تعالى في إيهام التمثل وهذه الأقسام بمسئلتها باطلة ولا ينحى من هذا المنظم ذكر اسم عيسى ولقب بمجرد من غير تعصيل معنى وذلك ان قائلا لو قال العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب والرب يختص عائق لما العبد مكتسب له قيل لما اكتسب وما معناه وأدبرت الأقسام

(١) الطول كمنع سبل تشدد به قائمه الهابة وتحمل طرفة وترسلها ترمي .

(٢) لقي كلام امام الحرمين فعذا بعض عنت من بعض تلاذمت لكن أيده كثير من المحققين بل ألف العلامة أحمد بن محمد المقدسي النجاشي - من مشايخ الكوراني - كتابا في مناصره وسماه والانتصار لامام الحرمين فيها شنع به عليه بعض النظار . د .

المقدمة على هذا القاعل فلا يجد عنه مهرباً ثم تقول قدرة العبد مخلوقه تعالى بأخلاق القائلين بالصانع ،
والتعلل المقصور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف الى الله سبحانه وتعالى تقديره وخلقا
فانه وقع بفعل الله وهو القدرة وليس القدرة فضلاً للعبد وانما هي سنة له وهي ملكه تعالى وخلق له
فاذا كان مرقع التعلل خلقاً تعالى فالواقع به يضاف خلقاً الى الله تعالى وتقديراً وقد ملك الله تعالى
العبد اختياراً يصرف به القدرة فاذا اوقع بالقدرة شيئاً آلا الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع
بفعل الله ولو اعتدت الى هذا ، الفرقة الثالثة لم يكن يتنا وينهم خلاف ولكن ادعوا استبداداً
بالاختراع وانفراداً بالخلق والابتداع فضلوا وأضلوا

وتبين بجزئنا عنهم بشرح المتعين فانا لا أحقق فعل العبد الى تقدير الله تعالى قلنا أحدث الله
القدرة في العبد على اقتدار أحاطها علمها أسباب التعلل وسلب العبد العلم بالانصاف وأراد من العبد
أن يفعل ، وأحدث فيه موانع مستترة وخيرة وأراد توطين الآمال ستمع على قدر معلوم فوهم
بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد اختيارهم بالاعتقاد والقدرة خلق الله ابتداء
ومقدورها معانف اليسسية وحدا وقننا وخلقاً فضلاً من حيث أنه نتيجة ما انفرد بمخلوقه وهو القدرة
ولو لم يرد وقوع مقدورها لما أقدره (١) عليها ما أسباب وتوقعه من مدى لهذا استمر له الحق
المبين وتضمن ذروة التيقن ، فالعبد فاعل مختار مطالب ما مور منه ففعله تقديره تعالى مراد له خلق
مقتضى ونحن نصرف في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الناظر في ذلك فنقول العبد لا يملك أن يصرف
في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له في بيع ماله فباعه فنفذ والبيع في
التحقيق موزو الى السيد من حيث أن سيده اذتمولوا اذتم لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف
ويمنى ويوبخ على المخالفة ويساقب فهذا والله هو الحق الذي لا غطاء دونه ولا مراد فيه لمن وعاه حتى
وجهه (٢)

واما الفرقة الثالثة فانهم اعتقدوا انفراد العبد (٣) بالخلق ثم صاروا الى انه اذا عصى فقد
انفرد بخلق نفسه والرب كاره له فكان العبد على هذا الرأي القاسم دواعيه في التقدير موقفاً ما أراد
ايقاعه شاء فرب أو كره انتهى كلام النظامية .

ثم قال في قصد السبيل : والحاصل أن مراد امام الحرمين ان العبد ليس مستقلاً في ابتغاء أفعاله بمجرد
مشيئته وان لم توافق مشيئة الحق بل انما تؤثر قدرته اذا شاء الله ذلك ومكنه من وهو المعبر عنه

(١) وهذا النص يأتي في كل الاباء تخريج البرهان الكوراني المتصوف في قصد السبيل ، لكلام
امام الحرمين كما سترناه . د .

(٢) وهنا يقول القسّر الأوكسي في الاجوبة الراقية له : وقد ارتضاء غير واحد من المحققين
وقد دد من قال : ثم ذكر اليبين الآتي ذكرهما . وهناك من تحيد قول امام الحرمين ما يحسن
الاطلاع عليه . د .

(٣) هذا ما لم نره في كلام فرق من الفرق الاسلامية الا بطريق الاوام . د .

بالأذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد (١) مجبور فيما يصدر عنه من الأفعال في عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توم ان له الفعل والترك لعدم علمه بالاقدار التي أحاط بها علم الله المقضية ان لا يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على هذا الوجه المخصوص كان مختاراً في علمه وظنه ووجهه ولكنه لما لم يقع منه الا ما شاء الله أن يقع وأذن له فيه وان تعلقت مشيئة قبل وقوعه بضده لم يكن لمجرد اختياره الوهمى مدخل في تأثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبوراً في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر أنه مجبور لما غاب عنه علم الاقدار التي أحاط بها علم الله، وهو توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتمييزه عن الجبر والاستقلال تميزاً بينا انتهى كلام قصد السبيل ونقل في «مسلك السداد» (٢) «ان امام الحرمين قال في النظاية بعد كلامه المتقدم بورة أو أكثر قد أطلت ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا التفصيل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بخلافها طول أمدها ثم قل عن بعضهم يبين متضمنين للتحذير عن طرق الافراط والتفريط معرضين على التوسط الذي سلكه امام الحرمين وما قوله

تنكب عن طريق الجبر واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال
وسر وسطاً طريقاً مستقيماً كما سار الامام ابو المعالى

وامانص الابانة (٣) فهو ما ذكره قصد السبيل أيضاً حيث قال: ثم رأيت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو آخر تصانيفه كاذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلي وهو المولى عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمه الله تعالى بما يدل على أن الاشعري إنما تقي الاستقلال لأصل التأثير بأذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المحل حتى يستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتمد في معتقده الموافق

(١) بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول ان يخرج كلام الاشعري في الوجود وافعال العباد على منزع الوحدة ، ومن هذا القبيل كلام الكوراني هنا والقول بان العبد مجبور يناق كلام الله سبحانه حيث قال «لا يكلف الله نفساً الا وسعها» ولا يقبل تحذلق المتحذلقين امام هذا النص الكريم فيالبهوى كيف يخرج النصوص عن مدلولها الواضحة . نعم البعد مجبور في اختياره بمعنى انه مجبور على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً كالجلدار فله الحد والمئة . ز . (٢) وهو للكوراني ايضا . ز . (٣) ولا شك ان كلام الاشعري في أفعال العباد في الابانة صواب الا أن الابانة المطبوعة بما تلاعبت به الابدى الاثيمة فتجب إعادة طبعها من أصل وثيق وقد تواردت كلمة الحشوية على انها آخر مؤلفات الاشعري استغلالاً لكلمة ابن عساكر في ذلك لصالح الحشوية والحق انها أول ما قاله بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل بغداد سنة ٣٠٠ يفاوض رئيس الحشوية البرهاري ليستدرجه الى الحق كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبين كذب المفتري . ز .

للكتاب والسنة وإن أمام الحرمين فيها ذكره في النظامية موافق للأشعري في التحقيق المتمد
عندما في الإبانة ما عالج المشهور عنه حسب فهم الناقلين الذين لم يتيسر لهم الجمع بين أنواله فتقول
وبالله التوفيق قال الحافظ تقي الدين أبو القاسم علي بن الحسين عساكر رحمه الله تعالى في كتاب
تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري بعد ما نقل عن الفرق مسائل في
طرق الإفراط والتفريط وبين أن الشيخ الأشعري سلك طريقة بينهما مانعه: فإذا كان أبو الحسن
كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد، ومستعرب الذهب عند أهل المعرفة بالعلم والاعتقاد فلا بد أن
تحتكي عنه معتقده على وجه بالإماتة وتحتجب أن يزيد فيه لو نقص منه تركاً للحياة . لتعلم حقيقة
حاله في صحة عقيدته في أصول الديانة فاسمع ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالإبانة .

فانه قال: الحمد لله وساق كلامه إلى أن قال ودعوا أي المعتزلة والمعتزليون بالقدر أنهم يملكون
الضر والنفع لأنفسهم وهذا قول الله تعالى « قل لأملك نفسي ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله »
وانحرافاً عن القرآن وما أجمع المسلمون عليه ودعوا أنهم ينفردون بالقدر: على أعمالهم دون
ربهم وأثبتوا لأنفسهم حق من الله عز وجل ووجهوا أنفسهم بالقدر على ما لم يصفوا الله بالقدر
عليه . هذا لفظ بقلاب عساكر وهو كالصرح في أنه لم ينكر على المعتزلة إلا زعمهم أنهم يملكون
الضر والنفع لأنفسهم من غير استثناء وانهم ينفردون بالقدر على أعمالهم دون ربهم فيؤمنون ما لم
يأمر الله . وجاهد الله منها ما لا يقع الذي هو سبب الاستقلال المستلزم للثبوت عن الله . والاستقلال هو
الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استدل به الإشارة على أن القدرة الحادثة غير مؤثرة أصلاً ،
المذكور في المواقف وغيره . وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه مع أنه واقع
بقدرته الله تعالى لا سبب من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات هو أراد الله شيئاً وأراد العبد
خضوعه لم أموره معها معاً أو عجزها معاً أو كون أحدهما غير قادر على ما فرض بقدرته عليه وتأثيره
فيه انتهى . أمموا الزعم كلها محالات فإن التبايع اللازم من المستلزم للمحالات المذكورة إنما يلزم على
تقدير الاستقلال وأما إذا كانت القدرة الحادثة مؤثرة باذن الله وتمكينه لأهل الاستقلال فلا تبايع
لازماً أصلاً كما يظهر بالتأمل في الدليل المذكور وذلك لأن العبد لعدم استقلاله إذا شاء ما لم يأمر الله
وقهره لم يقع ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة أما الأولان فظاهر وأما الثالث فلا تقرر
العبد مستقلاً أو قادراً على ما لم يأمر الله حتى يلزم خلاف القروض بل قلنا إن العبد يحصل بقدرته
المؤثرة باذن الله ما نلتفت به بحيثية المراجعة التابعة لمشيئة الله لا سلباً وحيثاً فلا لزوم لثبوت
المحالات المذكورة أصلاً فاللازم من الدليل الذي ذكره كاللازم من كلام الأشعري في الإبانة
السابق إنما هو بطلان قول المعتزلة القائلين بالاستقلال وأما بطلان سبب التأثير ولو بالاذن فتكلاً كما
يحمده النظر فيه من كل لبيب متصف باذن الله تعالى ومن العلوم أنه لا يلزم من أجل الشيخ الأشعري
الانفراد بالقدرة على الأعمال دون الله أن يكون تكللاً ببطلان تأثير القدرة باذن الله لا على الانفراد
بل ذكره آية يوسف سرور الرد عليهم يدل على أنه خالف بتأثير القدرة باذن الله وتمكينه ،

ومثله وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات بدلالة الاستثناء على التحقيق فيدل على أن العبد يملك النفع والنفع لنفسه إذا شاء الله ذلك بناء على ما هو الأصل في الاستثناء من الاتصال وظاهر أن فعل المأمورات وترك المنهيات من النفع لنفسه وإن فعل المنهيات وترك المأمورات من الضرر لما فإذا ذلك الآية على أن العبد يملك إذا شاء الله ذلك على أن قدرته تأثيراً فيها يصدر عنه من الفعل والترك بإذن الله تحقيقاً لمعنى المالكية بالأذن وهو المطلوب ، وقد قال الأشعري في الإبانة بعد ذلك تركيذاً ما قصه: وإننا لا نملك لأنفسنا نفعا ولا ضررا إلا ما شاء الله وإننا نلحق أمورنا إلى الله وثبت الحاجة والفقر إليه في كل وقت انتهى .

واللازم منه كما لا يخفى إنما هو بطلان الاستقلال الذي يردعه أمل الاعتزال فإن النقيض إلى الله تعالى في كل وقت لا يملك شيئا من دون الله والا لكان مستغنيا عنه في وقت ما واللازم بأهل فلا يكون مستقلا ويدل على ذلك ما نقله في المواقف عن الأمام الرازي في جمعه بين قوله المستقلة والأشعري حيث قال: إن القدرة منبئ أحدهما مجرد القوة الذي هو مبدأ الأفعال المختلفة والثاني القوة المستجبة لشرائط التأثير وإن الأولى قبل الفعل وتتمتع بالضدين والثانية مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير فذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين والمستقلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العقلية فذلك قالوا بوجوبها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المضادة فهذا وجه الجمع بين المقنعين انتهى .

فإن في قوله ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير دلالة على أن التأثير عنده أمر مسلّم الثبوت وإنما التردد في حمل قوله القدرة مع الفعل لا قبله وقوله أنها لا تتعلق بالضدين على هذا المعنى الثاني للقدرة لا في أصل تأثير القدرة فيما يتعلق به مشبة العبد المواقفة لمشيئة الله وعلى هذا فاعتراض السيد قدس سره عليه بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجبة لشرائط التأثير - انتهى مدفوع بأن الكتب مقدم على الثاني والذي أوقع الجهور فيها وقروا فيه من نسبة عدم تأثير القدرة إلى الأشعري هو قوله في الواقع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسبا دون كونه موجوداً أو محدثاً فكونه كسبا وصف للموجود بمثابة كونه معلوماً انتهى .

فذهبوا من ذلك أن لتأثير لقدرة العبد عند الأشعري في مقدوره كما لتأثير العلم في معلومه فقالوا في قدرة العبد أنها عنده مصاحبة غير مؤثرة قصداً إلى التوسط وتفسير كلام الأشعري هذا ميل عن التوسط الذي هو الحق فإنه لا يتبين به التوسطيانا شافيا وإنما التوسط المحصل فكسب الثاني لطرفي الافتراط والتفريط من الاستقلال والجبر هو القول بأن لقدرة العبد تأثيراً ولكن بإذن الله تعالى لا عن الاستقلال فالائق أن يفسر كلام الأشعري رحمه الله تعالى بما يتناول على هذا التوسط وكلامه قابل للتأويل لأنه ليس نصاً في عدم التأثير فإن أوله يدل على أن الكسب واقع بالقدرة الحادثة والوقوع فرع التأثير وآخره يبيّن أن لتأثير لها حيث يشبهه بتعلق العلم بالمعلوم وليس

تأويل أول الكلام بقرينة آخره أولى من تأويل آخره بقرينة أوله بل هذا أولى بقرينة أن الشيخ الأشعري خص في عامة كتبه على ما يدل على التأثير على ما نقله عنه صاحب شفاء العليل حيث قال: قال الأشعري في عامة كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو قاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى .

فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع فرع التأثير غاية الأمر أنه لم يخلق على العبد أنه خالق أدباً فهو كما قال أمام الحرمين واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق لأعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه السلف كما مر نقله مع تصريحه بأبواب التأثير كتبت بهذا النص المذكور في عامة كتب الأشعري أنه قائل بالتأثير والمشهور عنه أنه لا تأثير إلا بقدرة الله تعالى ولا منافاة لامكان الجمع بينهما كما بينا (١) وإنما أطلقنا الكلام في بيان ملعب أمام الحرمين لثراجه والله ولي التوفيق .

(١) ومذهب الهدائي أن إرادة الله تعالى وقدرته يتعلقان بتأثير قدرة العبد في الفعل تباً لإرادته . وإرادته وقدرته يتعلقان بالفعل قائل القدرة القديمة تأثير قدرة العبد في العمل وأثر القدرة الحادثة بالفعل . من ما مش الأصل .

— المقالة الثالثة —

وأما المقالة الثالثة فقبها فصلان :

الفصل الأول: في حقيقة التكليف وهي الزام مافيه كلفة أو طلبه على اختلاف الرايين في كون المنتوب مكلفاً به أولاً (وما) واقعة على الفعل الشامل للكف بدنياً وعملياً كالصلاة والذكر، أو نفسياً خلقياً كالصبر والرضى ، أو عقلياً اعتقادياً كالإيمان والنية واشتماله على الكلفة وهي المشقة والعسر يستلزم كونه مقدوراً له فإن المجوز عنه ليس فيه مشقة ولا سهولة لأن اتصاف الفعل بهما فرع إمكان الاتيان به والمجوز عنه لا يمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريرك أصعب مثلاً فإن طلبه أو الالتزام به لا يسمى تكليفاً والمراد بالمقدور له المقدور عادة فيشمل ما يتعلق عليه تعالى أو اخباره أو ارادته أو قضاؤه أو قدره يوقعه أو يصدم وقوعه وإن وجب فإنه مقدور له عادة لامكانه الذاتي والعادي .

وأما وجوب وقوعه وامتاع وقوعه بسبب التعلق المذكور فسياق الكلام عليه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى .

وخرج به المنتع لذاته كجمع الضدين وكذا الممكن لذاته المنتع عادة كالصعود الى السماء بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق (١) كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائني كما في شرح الثبصرة وأبو حامد الاسفرائني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وجوزه الاشعري وجمهور أتباعه كما هو مفصل في محله وبقي في الفصل الثاني أيضاً . والقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وهذا صادق على قدرته تعالى اجماعاً وعلى قدرة العبد أيضاً عند المعتزلة ، والاستاذ أبي اسحاق الاسفرائني، والاصفهانى (٢) وإمام الحرمين، وجمهور الماتريدية ، والقاضى أبي بكر الباقلاني ، والامامية ، والاشعري بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت (٣) وغير صادق عليها في المشهور من مذهب الاشعري ومن واقفه لانها غير مؤثرة (٤) عندهم أصلاً كما سبق مع أن هذا

(١) كما هو منطوق قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » . ز . (٢) لا نريد بدخلية قدرة العبد - في نص كلامه الذي نقلناه فيما تقدم - التأثير كما يظهر من سياق كلامه فليراجع (نثر الطوالع) . ز . (٣) أى عند ذكر مذهب امام الحرمين يد أن صاحب (قصد السبيل) حاول اخراجه من سبيله العدل الى الجبر وليس قول بعض المتكلمين في صدد بيان مذهب الاشعري في افعال العباد « ان الانسان مضطر في صورة مختار » نص كلام الاشعري وانما هو تخرج من قائله المتشعب بآراء الفلاسفة في ذلك بل هذا نص كلام ابن سينا في التعليقات ، هو نزعة وحدة الوجود قد تحمل أمثال الكوراني على اعتبار المختار مضطراً والله في خلقه شئون . ز .

(٤) وقد اطال المفسر الآلوسي الكلام في هذا الصدد في « الأجوبة العرافية » ثم قال: سمعت من شيخني علاء الدين الموصلى ان الانسان بالنسبة الى فعله كسائر الاشياء بالنسبة الى ما يترتب

التعريف للأشاعة أيضا .

وأجاب في المقاصد بأن المراد بالتأثير التأثير بالقوة وبدل عليه وجود القدرة القديمة أزلا مع عدم تأثيرها في شيء بالتعلل اذ ذلك والا لزم عدم شيء مما سواه . وكذا تقدم القدرة الحادثة على التعلل عند المدة ولذلك عرفها الأمدى بأنها صفة من شأنها التأثير والإيجاد وهذا في التدبير عظامر وكذا في الحادثة وانما لم تؤثر بالتعلل عند الأشعري (١) ومن ثمة مانع وهو وقوع متعلقها بقدره تعالى ولا امتناع في أن لا تؤثر مانع . انتهى

أقول وبدل عليه أيضا ما صرح به الشيخ وحسن الدين بن محمد القزويني في كتابه المسمى بلسان الحواص حيث قال : متعجب الأشاعة هو أن الابد قدرة ولكنها غير مؤثرة في أفعاله لتلبه قدرة الله تعالى عليها حتى انه لو لم تؤثر قدرة الله تعالى فيها لاسكن أن تقع أفعاله بقدره . انتهى

أقول وانما صح وجود القدرة التي هي من ذوات الاحاطة مع عدم احاطتها أي تملتها بالقصور بالتعلل مانع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات ذوات الاحاطة كالعلم لان احاطتها (٢) ليست بلازمة بل لاحقة بخلاف نحو العلم فان اضافته لازمة لا لاحقة . الصفة سبعة أقسام :

القسم الاول : الصفة السلبية وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالقدم والمشي فان حقيقتها سلب العدم السابق وعدم الجبر عما من شأنه أن يكون بصيرا .

القسم الثاني : الصفة السالبة بالحال عند من يقول بها وهم أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة (٣) وهي صفة قائمة بالموجود ليست بموجودة ولا معدومة كالمالية .

القسم الثالث : الصفة الاختيارية ولها حناطلان ذكرهما في المواضع تبعا لمخبرهما صاحب التلويحات .

عليها من الآثار من حيث انها مؤثرة بقوة أو دعما الله تعالى فيها لكن باذنه عز وجل وغالب في ذلك الاشاعة (لا الأشعري) فقالوا ليس في الأشياء قوى مؤثرة باذن الله تعالى وانما المؤثر هو الله تعالى عند الأشياء لا بها فجميع ما في الوجود مستند اليه تعالى ابتداء . ثم قال سولمصرى لقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي إن تتبعها وجدتها تزيد على عشرة آلاف والذي ألتجأ الى ذلك خوف لزوم الاستكمال بالتبرع انه لا يلزم ذلك فانه تعالى هو الغني لذاته عن العالمين لكنه راعى الحكمة جيدا منه عز وجل ورحمة وانت تعلم ان ما ذكره الشيخ عليه الرحمة مما يمكن اخذه من كلام الامام الأشعري له . ولأن الله هو تمكين العبد من التعلل والتفكر ولو لم يشأ الله سبحانه أفعال العباد لما جعل لهم القدرة والارادة والاختيار فن الثبوت عد من خلقه الله مختارا ، محطرا لكن المولى يمس ويصم وقد حذى من قال :

ألتاء في ألم مكتوبا وقال له إياك إياك أن تبطل بالماء . د .

(١) على ما شهر انه مذهبه وان كان خلاف التحقيق . د . (٢) أي القدرة . د .

(٣) مثل الباقلاني وامام الحرمين . د .

الضابط الأول : هو أنها كل صفة لا يجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والاستيعاب والحدوث والوجود اذ لو كانت موجودة لزم قيام الوجود بالمندوم وهو باطل اجمالا وضرورة. الضابط الثاني : هو أنها كل صفة تكون بحيث لو وجد في الخارج منها فرد لوجب أن يتصف بها بحيث يلزم أن توجد فيه مرتين مرة على أنها حقيقة فتعمل عليه مواظمة ومرة على أنها صفة فتعمل عليه اشتقاق كالقديم فانه لو وجد في الخارج فرد منه لتقدم ذلك الفرد وحيداً يصح أن يقال هذا التقدم قدم وهو ظاهر وقديم أيضاً والا كان حادثاً فيكون الموصوف به أيضاً حادثاً فيلزم حدوث القديم وإذا لزم أن يكون قديماً ينقل الكلام الى قدمه ويتسلسل هذا خلف وهذا الخلف مألوم الا من اعتبر كونه موجوداً في الخارج لوجوده في الخارج باطل فتبين ان يكون أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج لكنه ليس اعتبارياً محضاً بحقلته الوهم كفرحه كشره بل هو صفة لوجوده في الخارج ولن لم يعتبر موجوداً ، وإذا لم يكن موجوداً في الخارج لا يكون قديماً لان التقدم موجود لأول لوجوده وليس بمحدث أيضاً لان الحادث موجود سبق وجوده بعدم بل هو أول لان الأول أمر لا أول له سواء كان ذلك الأمر موجوداً أو معدوماً فكل قديم أول كالباري تعالى وبض الأول ليس قديماً كالقديم ويقابل الأول ، المتجدد وهو أمر له أول سواء كان ذلك الأمر موجوداً ، أو معدوماً فكل حادث متجدد كريد الوجود وبض المتجدد ليس حادثاً كمية الحق تعالى للعلم

لا يقال التسلسل لازم على تقدير كون القديم أزلياً ايضاً لانه حينئذ يجب أن يتصف بالأزلية والا كان متجدداً فيكون المتصف به أيضاً متجدداً فيلزم تعدد الأول هذا غلط وإذا لزم أن يكون أزلياً نقل الكلام الى أزليه ويتسلسل هذا خلف لا كما قول لما لم تكن تلك الازليات موجودة في الخارج وصيرت القول عن ادراكه لا يفتاها تمصيلاً وكان ادراكها اجمالا غير كاف في التطبيق تنفر اجراء برهان التطبيق فيها .

لا يقال اذا كان القديم غير موجود في الخارج فكيف يصح حمل ما نشق منه على الوجود في الخارج لا كما تقول انتفاء مبدأ الحصول عن الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل عنه فان المعنى غير موجود في الخارج مع انصاف معروجه به فيه وتام البيان في تحقيقها في المراقب والمقاسد فارجع اليها . القسم الرابع : الصفة الحقيقية المحضة وهي الصفة الموجودة في الخارج التي لا تتعلق بشئ محسوس كانت كاليأس ، أو مقولة كالحياة .

القسم الخامس : الصفة التي هي إضافة محضة كالتفوية والتحية .

القسم السادس : الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللازمة كالعلم .

القسم السابع : الصفة الحقيقية ذات الإضافة اللاحقة كالقدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان تنغير الصفة الحقيقية المحضة يوجب التنغير في ذات الموصوف بها واما الحقيقة ذات الإضافة فغير المتضاف اليه فيها يوجب تنغيراً في الإضافة ثم ان كانت الإضافة لازمة للصفة لزم من تنغيرها ، تنغيرها لان ارتفاع اللازم مستلزم لارتفاع اللازم . وان كانت لاحقة لا يلزم من تنغيرها تنغيرها .

والعنايت الفارق بينهما أن التعلق بالكل أن كان كافياً في التعلق بكل جزئ من جزئائه كانت
 الاحاطة لاحقة كالتدرة فإن القادر على حل مطلق جسم زته قطار مثلاً قادر على حل هذا الجسم
 الذي زته أيضاً قطار وذلك كذلك إلى آخر الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الأفراد أصلاً لو كانت
 موجودة ثم عدت أو بقيت ولم تقع احاطة التدرة بالفعل إلى حلها أبداً ما حصر ذلك في كونه قادراً
 على الحل المذكور حيث أن أصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال الأشياء المقدور عليها بل المتغير
 إنما هو الإضافات الخارجية بقسط بخلاف العلم فإن العالم بأهمية كلية لا يلزم أن يكون عالماً بجزئ من
 جزئياتها بالفعل فضلاً عن الجميع بل لا بد في العلم بكل جزئ من جزئياتها من تعمق كسب جديد .
 وكذلك العالم بالقاعدة الكلية التي تقع كبرى عند تعرف جزئياتها لا يعلم كل جزئية من جزئياتها
 التي هي نتائج لقياس المركب من تلك القاعدة ومن صفى سلة المحصول الأبدي التركيب المذكور
 ومراعاة شرائطه .

وإنما استوفينا أقسام الصفة مع كفاية القسمين الآخرين فيما نحن بصددته تكثيراً للقائمة وتبسيطاً
 للقائمة وإذا أتينا على رسم التدرة المسير لما عن جميع ما عداها بخاتمة من خواصها على سبيل الإجمال
 فلا بد من تمييزها عن باقي قوى الإنسان تفصيلاً ، وتمييز ما كان باختياره من الإضافات مما لم يكن
 به منها . وذلك أن القوى التي هي مبادئ أفعال الإنسان خمسة أصناف :

الصف الأول : ما به يشارك الأجسام العنصرية كتغل يدته الذي يميله إلى مركز العالم وخفة
 روحه التي تميله إلى محيط العالم .

الصف الثاني : ما به يشارك المركبات المدنية كالقوى المركوزة في كل عضو من أعضائه التي
 هي مبدأ إفراخ ذلك العضو وخصاميته كما يوجد في كل واحد من المعادن .

الصف الثالث : ما به يشارك الأجسام النباتية وهي : الغذائية . فانها تحتفظ البدن من التناهد ،
 بأن تحيل الغذاء إلى مشابة المتغذى لتخلف بدل ما يتحلل منه ، والثامية فانها تزيد في إبعاد الجسم
 على النسبة الطينية ، والمولدة فانها تمد شخصاً آخر من فضل غذاء الأنثى ، والذكر من نوعها ،
 والمصورة فانها تذهب مع منبهما إلى الرحم وتقيده بعد استحاكته الصور والقوى والأعراض الحاصلة
 للروح الذي انصلت عنه التي وكذلك خواص هذه القوى من الجاذب والماسكة والماضية والهادية .
الصف الرابع : ما به يشارك باقي الحيوانات وهو قسبان .

القسم الأول : مبادئ الإدراكات وهو . نوعان .

الترع الأول : الحواس الحس الظاهرة . وهي البصر ، والشم ، والسمع ، والبصر
 التوح الثاني : الحواس الحس الباطنة . وهي الحس المشترك الذي يدرك الصور المتأخوذة عن
 الحواس الحس الظاهرة كما في حالة البقعة ، أو عن الخيال كما في حالة النوم وكما في حالة الغمض الطويل
 والخيال الذي يحفظها بعد غيوبتها عن الحس المشترك ، والروح الذي يدرك للمعاني الجزئية المتأخوذة
 من مدركات الحس المشترك وهو في الحيوان بمنزلة العقل للإنسان وله في الإنسان أيضاً صورة فاه

يمارس العقل في أحكامه أثبت ما يتبعه كمنه بان كل موجود في جهة مع أن العقل يتبعها عن الحق تعالى ويبنى ما يتبعه كمنه للمعومات مع أن العقل يتبعها بان انكس العقل واظم يتبع الوم وان اسقام استبدل الوم في المحسوسات ومنه عن المعقولات والحافظة التي تحفظها يد قيوها عن الوم ، والنتيجة التي هي واسطة بين القوانين الاولين والقوانين الاخرين وتصرف في الحافظتين بالتفصيل

القسم الثاني : مبادئ التحركات الارادية وهي اربعة نوعان :

النوع الاول : الشوق الى جلب الملائم وهو القوة الشهوية .
النوع الثاني : الشوق الى دفع المانر وهو القوة التنضوية وحمل حامين القوانين القلب والمناخ معاً ويقبهما ماحور في طاعتها من القوة المركورة في الانصاب والمسلات التي بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا أو دفا حسب الارادة .

المنصف الخامس : هي القوة العقلية التي افردها الانسان وهي قسبان :

القسم الاول : العقل النظري الذي به تصرف النفس في المعقولات لتصل من مرتبة العقل الحيواني الى مرتبة ملكة الاستحصال ، ثم منها الى مرتبة ملكة الاستحضار ، ثم منها الى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتمثل في النفس صور المعقولات وتصور عقلها مستفادا (١) وعقلا بالفعل مشتقلا على النظام الاكمل .

القسم الثاني : العقل العملي الذي به تضبط النفس الصناعات وتستخرج قوانين المصالح الخلقية والمثلية والمدنية لتكون معيشتها على الوجه الأفضل في الدارين .
واعلم ان القوة السالفة المتوسطة بين الحافظتين المتصرف فيها بالتفصيل كما قدمنا لها في الانسان تصرف ثالث وهو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكر وتسمى باعتباره مفكرة .

واعلم ايضا أن العقل الذي يحصل الادراك باشرافه وانجته نوره وتكون نسبة الى النفوس الانسانية نسبة النفس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل السافر المسمى بالعقل التمثال لا العقل الاول الذي هو اول الخلق والنفوس وتفعيل المقام ان القوة الباصرة لا يمكنها ادراك البصرات

(١) ومراتب العقل النظري هذه مبسوطة في شرح المقاصد في أوائل الجزء الثاني منه وفي التلخيص وغيرهما . وعلاقتها أن العقل الحيواني هو الاعتماد على الحواس لادراك المعقولات ، والعقل بالملكة هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بملك لاكتساب النظريات . وسماه المنصف ملكة الاستحصال . والعقل بالفعل هو ان يسير النظريات مخروجة عند القوة السالفة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شئت من غير تهمش كسب جديد . والعقل المستفاد هو ان يصير عندها النظريات التي ادركها بحيث لا يتيب عنه فلكه المراتب كمالات العقل بالنظر الى الكتابة والامس المستند للكتابة ، والكتاب بالفعل . ذ .

الا عند مبعودة المواد ممتلئا بسبب طلوع الاشياء النيرة عليه فكذلك قوة البصيرة المودعة في القلب لا تخسر على الايبصار الا عند طلوع النيرات الروحانية ، ثم ان نيرات العالم الجسماني اربية : الشمس ، والقمر ، والكوكب ، والنار . واعطيا الشمس ، ثم القمر ، ثم الكوكب ، ثم النار . وكذلك نيرات العالم الروحاني اربية : المبدأ الاول تالووتس ، وبسببه الروح الاعظم الذي هو اشرف الارواح القدسة ، وبسببه درجات الملائكة المرتبة مثل مراتب الكواكب ، وبسببه الروح البشري وهو بمنزلة النار .

ومراتب الارواح البشرية على نوعين :

الروح الاول : ما (١) اشراقها وقوتها بسبب الصفة وتطير النفس عن غير الله سبحانه وتعالى وم الصوفية والاشراقيون .

الروح الثاني : ما اشراقها وقوتها بسبب تركيب البراهين اليقينية وم المتكلمون والشامون واذا عرفت القوى الحس الموجودة في الانسان وعرفت الافعال الناشئة عنها ، فاعلم ان من هذه الافعال ما يصدر عن قواه من غير شعوره به كالهضم والنمو . ومنها ما يصدر عنها بشعوره ولكن ليس له فيه اختيار أصلا لكن يصور الحوجة فتعزز أسنانه أو يؤم المرض فيعرض . وبسببها يصدر عنه باختياره أي يبيع قدره وإرادته . وهو صفتان : جسماني كالحركات البدنية واستعمال الحواس . وتساوي كالتمثيل والتشكر وبسببها ما تصور على حدين الصفتين الاختياريتين وحيث كان الاختيار تأملا للقدرة والإرادة وقد تقدم رسم القدرة فوجب البحث عن حقيقتها وعن كيفية صدور هذه الافعال عنها .

أما بيان القدرة فهو أن الحيوان إذا كان صحيح المزاج أي معتدله اعتدالا لا تمايز ، وكانت أعضاؤه سليمة حصلت فيه كيفية فسيائية يمكنه بسببها صدور الحركات الإرادية الفسيائية والخييرية عنه ولا صدورها كما ينبغي ويقدر ما ينبغي وإذا كان في مزاجه وأعصابه خلل كان الصدور واللاصدور بحسب ما تقتضيه تلك الحالة . وهذا المعنى ظاهر وإنما الفرض من إرادته أن المراد من القدرة هو الكيفية المدكورة وانت غير بأن تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفا وبسبب تفاوتها تفاوت استعدادها لتبرؤها وليس له قدرة على تحصيل تلك الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها لانهما من موقلة الكيف والكيف غير مقدور بشر ياته أن الممكن أما ذات أو صفة والصفة أما فعل أو غير فعل كاليأس والفعل أما غير مقدور كحركة التبعث أو مقدور لما عدا الأخير لا يتحقق به قدرة العبد ضرورة واختافا وإنما يقدر على تحصيل سبب حصول الاستعداد وذلك بوجهين :

أحدهما : بتدوير صفة مزاجه بأن يحفظها أن كانت حاصلة ويردعها إليه أن كانت زائلة .
وثانيهما : أن تكون عادته ومجرته للافعال على وجه يرد استعدادها فانه يتكرر مباشرة بعض

(١) عبارة عن الأرواح فأنت الضمير الراجح إليه نظرا إلى المعنى . ز .

الافعال يرداد قوى هي مبادئ تلك الافعال .

وأما بيان الإرادة فهو ان الحيوان اذا أدرك شيئا بأحدى حواسه وعقله أيضا ان كان انسانا وأمكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء ملائما له بمعنى أنه ينده بحسب علمه أو غيظه أو تحيته خروجا أو نائما له حدث فيه شوق الى وصوله اليه ومنه الشهوة وان كان منافرا له حدث فيه شوق الى اجتنابه عنه ومنه الغضب وقد يكون في الواحد ملائما من وجه ومنافرا من وجه آخر أو ملائما بحسب عضو ومنافرا بحسب عضو آخر ، أو ملائما بحسب حس منافرا بحسب حس آخر أو ملائما بحسب الحس منافرا بحسب التخييل والتعقل ولا يخفى عليك ما تتركب منها وامثلها .

ثم اذا حصل هنا الاختلاف حصل بكل ادراك ملائم داخ وبكل ادراك غير ملائم صارف فان ترجعت القواهي (١) على الصوارف أو غلبت عنها حصل لنفس عزم جازم على طلب ذلك المشترك اما بالحركة اليه أو بجذبه اليه ونحوه ويسمى ذلك العزم الجازم ارادة .

وان ترجعت الصوارف على القواهي أو غلبت عنها حصل لنفس عزم جازم على المغرب من ذلك المشترك أو دفعه عنها ويسمى ذلك العزم كرامة ، وان تكافأت القواهي والصوارف حصل لما التجرد والتردد وطلبت بالتخييل والتفكير ترجيح أحد الجانبين على الآخر ولا عاة يكون لذلك التخييل والتفكير حركة ارادية تقسانية في طلب الترجيح وتلك الحركة هي المعنى الذي يسمى اختيارا ويسمى النفس باختياره مختارة وبالملة لا يزال سبب هذه الحركة باقيا حتى يسبح لما يند استمالتها الرأي والتدبير ، عزم جازم على اقصاع أحد الطرفين ، أو تعرض عنها أو يمرض لما هم آخر يصرفها عنها .

وأما بيان كيفية صدور الافعال عن القدرة والآداة فهو انه متى حصلت الإرادة بمعنى العزم الجازم انبعث القوى المحركة للالات البدنية بحسب تلك الآداة اما على الفور أو في وقت يرى المصلحة في وقوع المطلوب فيه حتى يوقته أو يعجز عنه ، وان حصلت الكرامة حصل عند التحريك الأول ، وان انتفى الامر ان حصل التوقف .

والحاصل ان الفعل الاختياري اما يصدر عن تلقى القدرة وتعلق القدرة اما ينشأ عن تلقى الإرادة والآداة من شوق جازم والشوق الجازم ينشأ عن مطلق الشوق بسبب التخييل والتفكير

(١) وما يجب ان يعلم ان القواهي مهما كثرت واشتدت لا تبلغ حد القاسم المجرد المعطل للاختيار كمنوف الخطوة من تاجر في عدد ترويج بضاعه عند المشتري وهي مهما بلغت لا تبلغ حد سلب الاختيار منهم وحلهم على الشراء بالاضطرار وكذلك أمر القواهي . وبعد أن خلق الله العبد مختارا لا يكلفه الا ما في وسعه لا يكون للسعي في ابرازه بظهر المضطر وجه أصلا وما هو كل يستعمر من نفسه انه مختار ونصوص الشرع أيضا تدل على انه مختار فلا يكون وراما انكار هذا الامر الراجح ان المقطوع به والحكم الشرعي اليات غاية حيدت فكرة سيادة الا ان البشر لا يخلو من سفسطة في اجل البدييات بحيث يكسوه كسوة اعرض العريصات . ذ .

ومطلق الشوق ينشأ عن الداعي والصارف وهما الفرض الذى هو مائة المصلحة المترتبة على التمل بأخبار وجودها الذى ينشأ بالنسبة الى الفاعل وتسمى الباعث أيضا وهى هنا ملائمة الأمر الملائم ، أو منافرة الأمر المنافر والداعي والصارف إنما يحصلان عن أصناف الإدراكات وهى التخيل والتفكر لا تكون الا بالإرادة ولا تحفظ الا بالتدبير العائب .

أما الحيوان فالإدراك الحسى والخيالى والوهمى والتخيل التى هى مبادئ هذه الأفعال جاز أن تكون فيه بحسب التجارب والرياضات والعادات التى تتفق حتى يصير مجبولا عليها ومهديا بها بحسب مقتضى جودة تلك الأفعال وورادتها ، وأكثر أفعاله الإرادية تابع للدواعى الشهوية والنفسية ، والتخيلات التابعة لها .

وأما الإنسان فجوهره فى القطرة مجبول على التعلم والاستكمال فى قوته النظرية والعملية فان لم يذب فان خلا عن الصحيح والقاسد من العقائد وعن التفاضل والردائل من الاخلاق وعن الحسن والقيح من الأفعال وكانت قراء المدركة والمحركة متوجهة الى أسباب التمشيش مقصورة عليها كانت حاله جارية بحرى باقى الحيوانات بل أسوأ حالا منها لأنها عمرك مامن شأنها ان تدرك من المنافع والمضار الدينية فتجند فى جلبها وسلها غاية جهدها مع كونها يزل من المذاب الاخرى بخلافه حيث لم يدرك مامن شأنه ان يدرك من المنافع والمضار الاخرى ، ولم يتجند فى جلبها وسلها مع أنه يجازى على ذلك بالمذاب الاخرى وأولئك كالانعام بل هم أضل سبيلا ، وإن اكتسب فاسد الاعتقادات وردائل الاخلاق وقيح الأفعال كانت حاله جارية بحرى الشياطين بل كانت أسوأ حالا منها حيث جعل القوة العقلية والجزء الملوكوتى منه خادما لجزء البيسى الذى هو الشهوة والغضب ، ولجزء الشيطانى الرسمى .

وإن تذهب كان أكثر أفعاله تابعاً للدواعى العقلية ومؤدياً الى نظام مصالح المالم والمعاد بحسب الشخص والنوع على وجه مقتضى الشريعة والحكمة الحفان . وتذهب بهما أولا إنما يكون بأن يستمع الاوامر والتوامى الالهية والوعد والوعيد والترغيب والترهيب الصادرة من الانبياء والحكام . ثم يشتغل باكتساب التفاضل العلية والتفكر فى المعقولات ليحصل ملكات وعادات مقتضىه الفعريات النفسانية والجسائية .

التصل التالى: فى بيان بعض الشبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء فى الاجابة عنها حسب اختلاف مذاهبهم .

قد كنا بينا لك فى التصل الاول من هذه المقالة مائة التكليف وما يتعلق بذلك . والآن نريد ان

امكانه ووقوعه فقول :

لا يخفى على معاني المعاني ان هذه المسألة من أصعب (١) المسائل بحيث أن جميع العقول التى

(١) بيد أن شدة الظهور كثيراً ما تنخذ وسيلة للتنازع المؤدى الى عد أجل المسائل من أعرضها

وليس فيما ثبت من الدين بالضرورة غامض مستعصم وهما هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة

تفكرت فيها من جهابذة نقاد الشريعة من محدث ووفقيه، وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الإسلامية، وغير الشريعة من كتابي، وفلسفي في كل عصر مقرون، ومذعنون بوعورة مسلكها وصعوبة مرتقى ذروتها ولهذا ضرب بيانتها المثل في الخفاء قبل أخفى من كسب الاشعري ولا شك أن الكسب إنما حاوله من حواره من شتيه لتصبح التكليف، ويان امكانه به .

وإذا كان المبين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المبين - سواء كان تعريفاً أو دليلاً - أجلى من المبين فالله بالمبين حتى أن أمة عظيمة مشتملة على علماء وعقلاء - وهي أمة الجبر - حادت عن التوسط أخفى الكسب لخفاءه المذكور إلى الجبر المحض (١) الذي هو إفراط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وتفریط في نسبتة إلى العبد . وأمة أخرى أعظم منها وأكثر علماء وعقلاء وهي أمة القدر انخرقت عن التوسط المذكور إلى القدر المحض (٢) الذي هو تفریط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وإفراط في نسبتة إلى العبد فخرج هاتين الامتين عنه أن لم يستلزم انتفاءه استلزم شدة خفاءه أو شدة ظهوره كما سنذكره وكل ما هذا شأنه ، يسهل الإرادة عليه ويصعب الجواب عنه .
واعلم أن المواد التي تألف منها الشبه في هذا البحث خمسة اشياء (٣) عليه تعالى ، وقضاؤه ،

والوقوع فرع الجواز ، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بآلم الجوع مع تضافر الادلة على ذلك ، والخفاء في كسب الاشعري إنما هو بالنظر إلى القول المشهور عنه وقد سبق من المصنف أنه خلاف التحقيق منه وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد فقط وله دائرة واسعة جداً يؤدي الخوض فيه إلى محاولة استكناه اسرار التكوين وتوزيع مواهبه جل جلاله وليس لهم إلى ذلك من سبيل ما أشهدم خلق السموات والارض ، ولا خلق انفسهم . ز .

(١) ومن لازمه ارتفاع مسؤولية العبد فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواجب والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف . ز . (٢) هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين وهذا شرك لكن لم نر هذا في كتب القدرية قال ابن المطهر في استقصاء النظر في القضاء والقدر « في صدد بيان مذهبهم في ذلك : « ان الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الافعال وان الله قادر على تعجزه وقهره وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم أن يكون شريكاً لله ، والله قادر على قهر الكافر على الإيمان لكنه لم يرد منه إيقاع الإيمان كرها بل على سبيل الاختيار لتلايق التكليف » وهذا نص كلامه في مذهبهم وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرازي في نهاية العقول كلامهم مع كلام الاشعري فليترك . ز . (٣) وعرض «جول سيمون» الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٩ م) في كتابه «الواجب الثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار . وهي خضوع إرادة الإنسان للطبيعة ، وخضوع إرادته أيضاً لميوله وشهوته (أي الدواعي) ، والاعتراف بعلم الله القديم . ثم توسع في دفع تلك الارهام وقال: إن الأول فيمخطط شنيع بين الإرادة وأدائها فن شرع في قتل إنسان بمسدس مثلاً لم يخرج الطلق فالعيب في الاداة لا يدع الإرادة كلاً شيئاً بل يترتب عليه العقاب . وإن الثاني فيه دفع التجارب وعدم الاحساس والضمير ، بضروب من

واختياره ، وإرادته ، وقوته . فتكون التبع بمجربها محنة لكن الأربعة الأول لا تتألف في عدم التأخير في متعلقها كان حكم الدليل المؤلف من أحداً حكم الدليل المؤلف من الثلاثة الآخر فتكتفى بالدليل المؤلف من واحد منها فقط وليكن العلم كما سقاه .

وأما القدوة لا كان معناه عند الأشاعرة إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وذلك الإخراج تأييد وهو متعلق القدوة كان حكم الدليل المؤلف منه وجوابه عائقاً لحكم الدليل المؤلف من أحد الأربعة وجوابه فذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه .

وصورة النسبة الأولى أن كل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما معلوم الوقوع له تعالى أو معلوم اللاوقوع ، وكل معلوم الوقوع مطلقاً فهو واجب الوقوع ، وكل معلوم اللاوقوع مطلقاً فهو متع الوقوع فكل فعل مطلوب إيقاضه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع أو متع الوقوع .

أما الصغرى فمعلوم على تماثل الكميات والمجوزيات على الوجه الكلي وعلى الوجه الجزئي أيضاً على ما هي عليه في نفس الأمر « لا يوجب من عمله مثقال ذرة » .

وأما الكبرى فلأن معلوم الوقوع مطلقاً لو لم يكن واجب الوقوع لكان إما متع الوقوع أو ممكن وكذلك معلوم اللاوقوع مطلقاً لو لم يكن متع الوقوع لكان إما واجب الوقوع أو ممكنة والثاني باطل بأقسامه الأربعة فكذلك المقدم .

أما بيان الشرطية فلأن نسبة أمر إلى أمر مطلقاً لا يخلو إما أن تكون واجبة الوقوع أو ممكنة أو ممكنة وهذه قضية شرعية متضمنة حقيقية ذات أحوال ثلاثة لا يخلو نسبة من النسب عن جميعاً ولا يمتنع جميعاً ولا اثنين منها في نسبة من النسب أصلاً . وسيتضح من انتهى أحدنا في نسبة لزوم أن يثبت فيها أحد الآخرين ، وقد انتهى في الشق الأول وجوب الوقوع فلم لا يثبت أن امتناع الوقوع أو إمكانه ، وانتهى في الشق الثاني امتناع الوقوع فلم لا يثبت أن وجوب الوقوع . الوقوع أو إمكانه ، وأما بيان بطلان الشق الأول . والثالث من قتال للاستلزام الأول كون معلوم الوقوع مجهول الوقوع ، واستلزام الثالث كون معلوم اللاوقوع مجهول اللاوقوع والمجهول فيهما مركب لكونهما مدركين على خلاف ما هما عليه فلم لا يبرهن امتناع الضدين أو التلخيص مطلقاً مع لزوم اتصاله

الأكيدة . وما السراعي الأفرس لظهور الأداة وأنه تكون الناحية على الإرادة وأنت تتعاهد وسائق لتجصيل شيء قبل إله النفس وتختار اسداً ما ؟ فلا يكون التدبر بالوعي إلى نفس الاعتبار غير محض التمسطة . وإن الثالث فيه احتمال أن العلم الأول . علم استكشاف الاستياء كما من موصلة عن أن الله كامل غير متناهاته بذلك خارج من الحركة والزمان . ونحن نعرف أننا مختارون لأننا نفس بذلك ونعرف أن الله يعلم كل شيء لأننا نبرهن عليه ، ولكننا لا نعرف كيف علمه فكل شيء لأن ذلك فوق علمنا له . فليست هذا البحث في نحو هذه مقصودة ، وترجمته إلى العربية مطبوعة قبل سنين متعارفة فتراجع لما فيه من عبر . د .

تعالى بشيعة الجبل المركب تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا .

أما بيان بطلان الشق الثاني والراجح منه فأنه لو كان معلوم الوقوع أو اللاوقوع يمكن الوقوع أو اللاوقوع لما لزم من فرض عدم وقوع الأول ولا من فرض وقوع الثاني محال لذاته لكن يلزم من كل واحد من الترتين محال لذاته فلا شبهة من معلوم الوقوع أو اللاوقوع يمكن لذاته .
أما الملازمة فلأن الممكن لو استلزم المحال لاستلزم رفع نفسه فإن المحال واجب الارتفاع وهو على هذا التقدير لازم الممكن . ووجوب رفع اللازم يستلزم وجوب رفع المطلوب . فالممكن غير واجب الرفع هذا خلف .

واعترض بأن العقل الأول عند الحكماء يمكن التعمد لمول للأول تعالى ودرج المطلوب يستلزم رفع عنه مع أن ارتفاع الأول جل اسمه محال لذاته قد لزم من فرض عدم الممكن محال لذاته .
وأجيب بأن المحال لذاته أن يستلزم ارتفاع الممكن لذاته محالا لذاته ناشئا من ارتفاع الممكن بأن يكون المطلوب علة لل لازم أما بالعكس كما هنا وفيها إذا كانا معلولين واحدة فلا .

وأما بطلان الشق الثالث فأنه لو أمكن عدم وقوع معلوم الوقوع أو وقوع معلوم اللاوقوع أمكن انقلابه تعالى جهلا مركبا وانقلاب العلم جهلا مطلقا أى سواء كان بسيطا أو مركبا وسواء كان في الحقائق أو في المخلوق من باب انقلاب الحقيقة . وانقلاب الحقيقة مطلقا محال لذاته فانقلابه تعالى جهلا مركبا محال لذاته ، وفي ضمن هذا المحال محال آخر في حقه تعالى خاص به وهو جهله تعالى جهل المركب تعالى شامخ يجد عليه المحيط الجاهل حذ التمام الذي هو من خواص الألوهية عين أن يشاب بأدنى مرتبة من مراتب الجهل المركب أو البسيط علوا كبيرا .

وأما غيره تعالى فلا شبهة في إمكان تصافيه بجهل ما بسيط أو مركب ولو بلغ ما يقع ولا يستحيل عليه شيء . منها استحالة ذاتية أصلا نعم يستحيل في بعض الممكنات الجهل بقسمه في بعض الانبياء لكن لا لذاته بل لشأنه صفة ليست من مقتضى ذاته كالنبوة والملكية عند الكل والامامة أيضا عند الامامية وإطلاق عنان التلم في تفصيلها يخرجنا عن حاق المقصود فلينصه الذهن الوقاد المحيط بأهيات الحقائق .
وأذا قد تمت البرمنة على مقدمتي الدليل وجبت النتيجة وهي أن كل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع منه أو متعه وكل ما هو واجب الوقوع منه فإيقاعه إياه باختياره محال وكل ما هو متع الوقوع منه فإيقاعه إياه مطلقا - أى سواء كان باختياره أو بغير اختياره - محال فكل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف باختياره فإيقاعه إياه باختياره محال

أما الأول من الكبرى فلتناقض بين الوجوب والاختيار لأن المختار من يصح منه الفعل والترك وواجب الوقوع منه جبرا أو إيجابا ما لا يمكن تركه فإيقاعه إياه اختيارا محال .

وأما الثاني فأنه لو أمكن إيقاعه لأن يمكن وقوعه لكن وقوعه محال كما هو المقروض فإيقاعه محال أما الاستثنائية فظاهرة ، وأما الملازمة فلأن الإقاع عين الوقوع بالذات ، وأما النافية بينهما فأنما هي بالاعتبار فقط فإن اعتبر العقل نسبة إلى التعامل سواء إيجابا ، وإن اعتبر نسبة إلى الخصل

سواء وقوعها كالحق في محله ولئن سلمنا مغايرته للوقوع بالذات فهو ملزوم له ولزم من حصول الملزوم حصول اللزوم وهكذا الحكم في سائر الاحداث المتعدية .

وبعضهم قوم الاتفاقك بينهما أخذاً من أمر قسرى يقع فيه كل من اتحاد الوقوف عند الظواهر وهو قولهم كسره فلم يكثر وما جرى أنه مجاز عن أردت أو بشرت كسره فلم يكثر ، وإذا ثبت أن الاتفاق ملزوم للوقوع بناء على التذلل (١) أو اعتبار نسبة إلى التامع ملزوم لاعتبار نسبة إلى المتصل بناء على التحقيق والوقوع ملزوم أخص لا يمكن الوقوع إمكاناً عاماً وصدقت المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء يثبت أن الاتفاق ملزوم أخص لا يمكن الوقوع إمكاناً عاماً وإمكان الوقوع مناف للامتناع وصدقت المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم متعلق الشيء مناف لذلك الشيء بالاولى ان كان اللزوم أصح كما هنا فان إمكان الوقوع أصح من الاتفاق لان كل موقع يمكن الوقوع ولا عكس لانفراد يمكن الوقوع في المعلوم الذي هو غير متبع فانه يمكن الوقوع لكنه ليس بموقع .

وأما اذا كان مساوياً له كفرنا لانسان ملزوم لمتعلق متعلق لمتعلق فيقال في المقدمة الاجنبية ملزوم متعلق الشيء مناف لذلك الشيء كذلك ولا يقال فيه مناف لذلك الشيء بالاولى والسرفيه أن مناط المناقاة هي التبعيد ذاتية كانهما أو عرضيه فكذلك كانت القيود أكثر كانت المناقاة أكثر ألا يرى ان الانسان لما كانت قيوده أكثر من قيود الحيوان تافى ما نافاه الحيوان وزاد عليه بتناقاه لجميع ما دخل معه تحت الحيوان .

وظهر من هذا أن المناقاة كما تقبل العموم والخصوص تقبل الشدة والضعف أيضاً فان مناقاة الانسان لشعر أشد من مناقاة الحيوان له فانه يتألفه بأمرين وهما الحس والحركة الإرادية والانسان يتألفه بثلاثة أشياء فالتعلق فاقناع الشيء مناف لامتناع وقوعه لكن امتناع وقوعه حق لما قدمناه فاقناعه محال .

وحاصل ما ثبت فيما تقدم أن كل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما معلوم الوقوع منه له تعالى أو معلوم اللاوقوع وكل معلوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه وكل معلوم اللاوقوع منه له تعالى فهو متبع الوقوع منه فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما واجب الوقوع منه أو متبع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فإيقاعه إياه بالاختيار محال وكل متبع الوقوع منه فإيقاعه مطلقاً محال وكل ما إيقاعه مطلقاً محال فإيقاعه بالاختيار محال فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه إياه بالاختيار فإيقاعه إياه بالاختيار محال وكل ما إيقاعه بالاختيار محال فالتكليف بإيقاعه بالاختيار تكليف بالتحال . وكل تكليف بالتحال فهو خال عن القاعدتين كل خال عن القاعدة فهو عبث وكل عبث فهو مناف للحكمة التي هي إيقان الشيء . وإقانه أن يكون على وجه يترتب عليه فائدة التي من شأنها أن يترتب عليه ثم ان فعل ما يتلقى الحكمة وان لم يكن محالاً

(١) أي بناء على تسليم تنافرها بالذات كما هنا وهما متغايران بالاعتبار . كذا من غامض الاصل

في حق الممكن لكنه محال في حق الراجح تعالى لفائدة مقررة في محلها وهي أن كل صف من صفاته تعالى فهي ثابتة له على أهل مراتب الكمال ومجاورة حد التام إذا لم يطع الجنس الثغنان في أن يحوم حول ذلك الجانب رأساً فثبت أن التكليف نفسه محال أيضاً لأنه تكليف بالمال قسط .
ثم اعلم أن هذا الدليل سلم قوم وبنا عنه آخرون والذين سلوه ائقروا الى فرقتين فرقة وتبعه عليه انتفاء الانبياء والشرائع ، كالبراهمة ، وقوم أثبتوا الانبياء والشرائع ، والتزموا الجبر المحض وهم الجبرية ومذهبهم معروف في محله .

واما من بنا عنه وهم سائر الملحنيين والفلاسفة فتمرحنوا الجواب عنه ، والترتيب الطبيعي يقتضى تقديم الممتزلة فانهم أبعد الناس عن الجبر بحسب ظنهم مع أنهم لا يقر لهم منه كما قال بعض العلماء العليم والبلهي عنوان للاعتزال (١) ، وقال الامام الشافعي رضي الله عنه اذا سلم الممتزلة فسلم بكل (٢) مذهبه .

فاعلم ان الممتزلة ائقروا في الجواب عن هذا الدليل الى أربع فرق بحسب اختلافهم في علم الحق تعالى . ولندكر قبل الشروع في ذلك ثلاثة أمور متعلقة بالعلم .

الاول : بعض الاقوال في حقيقته قليل كيف وكيف هو لما صورة أو قبول العلم لما أو صفة توجب تميزاً . واما فعل وكيف هو لما حصول الصورة أو التحيز والثالث والخامس للتكليف وبالباقى الحكماء .

الأمر الثاني : الخلاف في كيفية علم تعالى فابن سينا والشارحان ، وجمهور (٣) أن علمه بالممكنات بأقسام صورها ، والاشراقيون بمحتورها لديه . والممتزلة بثبوت المصدومات (٤) ؛ وأعلامون بالمثل (٥) .

ورفرغوس بالتحاد المعاكس مع المقول ، ومتأخرو الحكماء بالاجمال في الجزئيات ، والصوفية بالاحيان الثانية .

الأمر الثالث : فوجوده فقرة من تقدماء الحكماء قالوا يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطوقرة لا يعلم شيئاً أصلاً ولا علم نفسه فيلزم عليه ما لزم على الاول . وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره ، وفرقة لا يعلم غير التامى تفصيلاً ، وفرقة لا يعلم الجزئيات المتشعبة والمشكلة الا على وجه كلي . وفرقة من الممتزلة

(١) على تقدير عد الداعي قاهراً والعلم غير تابع للمعلوم . د . (٢) في التقدير بمعنى تقيده مطلقاً كما نسب اليهم ، والتقدير على طبق العلم التابع للمعلوم . د . (٣) هو ابن مرزبان الأذربيجاني مؤلف كتاب التحصيل اخذ الفلاسفة عن ابن سينا وأبي العباس القوري . د .

(٤) ويمتون بثبوتها تأخيرها في الاول . د . (٥) وقد توسع المشاؤون والمختلون في ردائل الاغلاطونية التي هي عبارة عن عالم يتوسط بين المادي والجهري ومنه اخذ المتبتون لعالم المثال الذي تجسد فيه المات في زعمهم وهي صور لامادة لها مثل الكوس في المرايا عديم . د .

لا يعلم الشيء قبل وقوعه وتغيره بغيره .

إذا عرفت هذا فنقول الفقرة الأولى : أبو علي الجبائي ، وإليه أبو حاشم ، والقاضي عبد الجبار ومن تابعهم من المذلة قائم منقولاً من الفيل وحى لوم انقلاب العلم جهلاً وتقصيراً وذلك لأنهم كانوا إذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لوم انقلاب علمه تعالى جهلاً . قالوا : قول من يقول أنه يتقلب علم الله جهلاً خطأ وقول من يقول أنه لا يتقلب خطأ . ولكن يجب الاستدراك عن القول ، وأنت عجب بأن هذا الجواب في غاية الضعف لأنهم إن أرادوا أن الشيء والائيات باطلان في نفس الأمر كان هذا قولاً بآيات الراسخة بينهما وبديهة العقل دافعة لذلك كيف وعدم اجتماع الشيء والائيات وعدم ارتفاعها أجل البدييات على الإطلاق قائم إنما يتلوه لها به وبطلة أخرى يترقب عليه وهي قولنا الكل أعلم من الجزء . والآخر مستبعد وليس مستبعد وقولنا الاستعداد المسبوق لشيء واحد مقسوبة والأخيرة واحدة وليست بواحدة . وقولنا الجسم الواحد لا يكون في كثر واحد في مكانين ، والا لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المتلين وعدمه واحداً والشيء والائيات في المسائل الثلاث لا يمتنعون ولا يرتفعان إلى آخر ما حصل في علمه ، وإذا كان أجل البدييات باطلاً ارتفعت سائر الرغبات إلى المحاورات فارتفعت الإنسانية وكيف يتوهم هذا أدنى خالف فضلاً عن أولئك الأعلام ، وإن أرادوا أنهم لا يدركونه بالقطر واللسان فالإلزام ملود على قطعهم وكلامهم ، وإنما ورد على هذا البحث في نفسه . وإن أرادوا أمراً ثالثاً لمبارتهم لا عذبه لعدم احتمال معنى ثالث لما كما لا يخفى .

الفرقة الثانية : الكسبي ومن وافقه قائم قالوا : العلم يبع المعلوم فإن فرضنا أن الواقع من العبد هو الإيمان يكون الحاصل في الأول هو العلم بوجود الإيمان ، وإذا فرضنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلائل الإيمان لوم أن يكون الحاصل في الأول هو العلم بالكفر بدلائل العلم بوجود الإيمان وهذا فرض علم بدلائل من علم آخر لأنه بغير علم الله تعالى وانعدامه بأن هذا الجواب أيضاً في نهاية السقوط وذلك لأنه لا نزاع في أنه متى كان الواقع هو صدور الإيمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الإيمان ومتى كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر إلا أن هذه النتيجة شرعية لأن قولنا إن كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا ، لذلك في أنه قضية شرعية إلا أننا نقول هل حصل له تعالى في الأول علم بوقوع أحد الطرفين أو لم يحصل لأن لم يحصل فهذا هو قول الفرقة الثالثة وسيأتيك رده وإن حصل فنقول لا يمكن ذلك العلم في نفسه وإنما على وجه خاص وكوته غالباً شرطه بوقوع معلوم ذلك العلم فلو تغير المعلوم لاحتمال بغير العلم وهو محال من أربعة وجوه .

الوجه الأول : انقلاب العلم جهلاً .

الثاني : التصاق الراسب تعالى بذلك وهو نقص يستحيل عليه تعالى كما قدمناه .

الثالث : أن علم الله تعالى كان علماً قبل تغير هذا المعلوم فيلزم أن يتغير حدوث الشيء عن

صنعه التي كانت حاصلة له وأن يقع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة .
 الرابع : ان العلم بالوقوع مشروط بالوقوع فإذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل
 وقرع الكفر وذلك جمع بين التيقن وهو محال .

الفرقة الثالثة : هشام بن الحكم ، وأبو الحسين البصري يوجبهم (١) بن صفوان الترمذى ومجس
 الجبرية ومن تابعهم فاتهم قالوا أنه تعالى كان في الأول عالماً بمقتضى الاشياء وماحياتها ، وكان عالماً
 بأنه سيحدثها مراراً كثيرة بأحداث جزئياتها . فاما العلم بتلك التفاصيل وبذلك الاسرار فما كان
 حاصله في الاول وانما يحدث العلم بها عند حدوثها وذلك ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم
 لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فإذا حصل ذلك للمعلوم على ذلك الوجه فقد
 حصل الموجب مع شرط الايجاب فلا جرم يحدث ذلك العلم ، وإذا منعا كونه تعالى عالماً بهذه
 الجزئيات في الاول فقد زال هذا الاشكال .

أقول : حاصل مذهبهم أن المبدع مختار اختياراً حقيقياً لا يهتار عليه من هذه الجهة أصلاً . ويان
 ذلك ان المبدع وان كان مرتبطاً بالحق تعالى في ايجاد ذاته وبوصفاته ، وأفعاله الغير الاختيارية فهو
 منقطع السبب إليه تعالى في أفعاله الاختيارية فانه مستقل بها خلقاً وإرادة وعلاً . وذلك أن الحق
 تعالى خلق المبدع ، وخلق له قدرة مؤثرة في أفعاله الاختيارية بإرادته فإذا فعل المبدع فعله الاختيارى
 تكون قدرته وحدها هي المؤثرة من غير مشاركة أو سلاوة من قدرته تعالى وتكون أيها إرادته
 وحدها هي المختصة من غير احتياج الى إرادته تعالى بل ومع مخالفة إرادته تعالى وعلى هذا القدر
 في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المعتزلة فلم يبق في مذهبهم ما يلزم من الجبر الا مسألة العلم فلا
 زادها عليهم هشام ومن تابعه لم يبق على مذهبه إشكال رأساً ، لكنه مذهب مخيف فيجب جداً
 يقتصر منه جلد المؤمن بل والكافر وليت شعري أى فرق يبقى بين هذا المذهب والمذهب المشهور
 عن الفلاسفة في انكارهم عنه تعالى بالجزئيات كلها لا فرق بينهما الا بالسرعية والاذلية والجهل
 نقص طائفة منه أو قصرت ليستعمل على واجب الوجود ولقد شنع بعض العلماء النظام على هذا
 المذهب بقوله . وهذا قول أكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه .

أقول وهذا التشيع غير كاف في مثال هذا المقام بل الواجب على كل أحد الحكم بما يوافق جميع المسلمين
 على كفر من تنزهه بمثل هذا الخطر العظيم عظم قدره (١) في العلم أولاً وصرح الحق تعالى في
 اشارات المرام ان أبا حنيفة والشافعى وأحمد كفروا هشام بن الحكم بسبب هذه المسألة وبالله اذ

(١) هو أهل البلاء وقتل سنة ١٢٨ وتابعه هشام بن الحكم الجسم قال ابن حزم : كان يزعم
 ان علم الله يحدث تعالى الله عن ذلك . مات بيد تكبة البرامكة ، ويرى لعل أبي الحسين البصري
 صاحب المذهب حيث يذكر معها في مثل هذه القضية . ز . (٢) وعلى قدر عظم قدر العلم قد يكون
 عظم خطاه فلا يستغرب وقرع أبي الحسين البصري في مثل هذا الرأي القبيح وتلك مسألة راق
 فيها الامام في البرهان فضلاً عن الصيغ الخرائي تسأل الله العافية . ز .

وردت عليه هذه المسألة أخافها إل مايجعله لما لايتأخر من سلوابة تعالى وسرى من يتحكم بفرد
مشية العبد غالباً (١) على مشية مولاه أن يتحكم بزيادة علم العبد على علم تعالى فإن العبد قد يعلم
الشيء قبل وقوعه برسى أو غيره .

الفرقة الرابعة : بقية المشتقة وشاركهم غيرهم في ذلك قائم آجاءوا عن الدليل بجوابين أحدهما
على سبيل المعارضة والالزام ، والثاني على سبيل الحل والتحقيق .

أما الجواب الذي على سبيل المعارضة والالزام فهو أن الله تعالى كما كان علماً بوقوع أعمال
المخلق قبل خلقهم كذلك كان علماً بوقوع أعمال نفسه قبل خلقها فلو كان علمه بوقوع أعمال العباد
منهم موجبا لكونهم مجبورين عليها لزم أن يكون الحق تعالى أيضاً مجبوراً على إيقاع فعله فكل
شيء أجبت به في أماله تعالى فهو جازماً في أعمال العباد .

ورده في شرح المقامد بالفرق بين الملحق والملحق به حيث قال الاختياري : ما يكون القاعل
متكئاً من تركه عند إرادة فعله لا يبدعها وهذا متحقق في فعل الباري تعالى لأن إرادته قديمة متعلقة
في الأول بأمره يقع في وقته وجزا أن تتعلق حيث يتحرك وليس حيث علم التحقيق الوجوب
والاستماع أدل على الأول ، والحاصل أن تعلق العلم والإرادة بما لا محذور بخلاف إرادة العبد
مع علمه تعالى انتهى .

أقول : المطلوب باني ، والفرق غير مؤثر فإن العلم بوقوع الشيء مستلزم لوقوعه بلا فرق بين
القانون الإرادة والسابق عليها كما لا يخفى فإن ثاني الاختيار في الثاني نفاذ في الأول والا لا والحق
أنه غير مناف له كما ستره في الحل .

وأما الجواب على سبيل الحل والتحقيق فهو أن علمه تعالى بوقوع فعل معين وإن لزمه وقوع ذلك
الفعل لكن علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص آخر سببه القريب قدرة ذلك الشخص
الأخر وإرادته لا يتأثر اختيار ذلك الشخص الآخر فله تعالى بوجوب وقوع فعل من شخص لا يتأثر
اختيار ذلك الشخص لأن السبب القريب لوقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص وإرادته
فكلما أجاب غاية المحققين الطوسي هذا الله تعالى عنه .

ونظر لذلك الحق صدر الدين الشيرازي في إثبات الباري تنظيراً يوضحه فقال : ونظير ذلك أن
يكون لزيد طريقان إل مقصده أحدهما حال ، والثاني ساقط وله قدرة على قطع كل واحد منها

(١) بل أجري للمثل سبحانه عاده - بمعنى فعله - على أن يريد وخلق ما إرادته العبد من
الأفعال التي كلف بها - تعالى الله عن أن ينقلب على مشيته مثبته ، قال الله تعالى في الحديث القدسي « يا عبادي
كلتم حال إلا من عديده فاستهتروني أعدكم » رتب الهداية على الاستعداد وهو طلب الهداية
وارادتها . وفي الذكر الحكيم « من أراد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » رتب التسهيل
القريب على إرادته تعالى ، على إرادة العبد ، وكذلك قوله تعالى « ومن يرد ثواب الآخرة توبه
منها » . و « من كان يريد حرث الآخرة نزد له في سرجه » يذ

حين ارادة قطعه ولكن قبل أن يشرع في قطع أحدهما اتفق أن وجلا علم يكشف أو الحام مثلا بأن زيدا بإرادته يختار الطريق العالي فكان أن علم الرجل في الصورة المقرونة لا ينافي قدوة زيد على قطع الطريق السافل كذلك علم الباري تعالى بكفر الكافر مثلا لا ينافي قدوة الكافر على الإيمان والحاصل أن الباري تعالى يقدر من طرق المقدور ما يعلم أن العبد بإرادته يفعله لا أنه يقدر فعلا ويجبر العبد عليه انتهى .

أقول : ويان كلام هذين الملاحظين وتحقيقه ان غاية ما لهم من علم الباري تعالى بفعل البدلومه له ولزوم شيء له مضمون متعينة شرعية متصلة لوجوده فيقولنا كلما علم الباري تعالى بوقوع فعل من العبد وقع وكل قضية شرعية متصلة لزومية فهي انما تدل على لزومية المقدم للتالي ولازمية التالى للمقدم ولا دلالة لما على عليه أحدهما للآخر ولا مطولية الآخر له أصلا .

وذلك أن العلية اخص من الزوم فكل شيتين أحدهما علة تامة للآخر متلازمان وجودا وعدما وليس كل متلازمين وجودا وعدما أحدهما علة تامة للآخر فيتهما موم وخصوص مطلق مثله طرح الشمس الذى هو علة تامة لوجود النهار واحداة الأرض ، وكل منهما معلول له وليس شيء من الآخرين بملة للآخر ، ولا معلول له والثلاثة متلازمة فيجوز أن يكون للمقدم علة للتالى نحو كلما كانت الشمس طالمة كان النهار موجودا ونحو كلما كانت الشمس طالمة كانت الأرض مضية ، ويوجد العكس نحو كلما كان النهار موجودا فالشمس طالمة ونحو كلما كانت الأرض مضية فالشمس طالمة ويجوز أن لا يكون بينهما علية لكن يكونان معلولين لملة واحدة نحو كلما كان النهار موجودا فالأرض مضية ويجوز أن لا يكونا معلولين لملة واحدة نحو كلما كان هذا انسانا كان حيوانا فهذان ليسا بمتلازمين لعدم كونهما معلولين لملة واحدة ، وانما التالى لازم للمقدم .

واذا عرفت ذلك ظهر لك ان استلزام العلم بشيء وجود ذلك الشيء لا يستلزم عليه له ، فلم الرابع تعالى يوقع فعل العبد ليس علة لذلك الوقوع والسر في ذلك ان الملاقة بين العلم والمعلوم التى هى متسا الاستلزام المذكور ليست علاقة تأثير بلا شية وانما هى علاقة مطابقة بينهما مم ان المطابقة بين الشيتين على وجهين أحدهما مطابقة من الطرفين كطابقة سطح لسطح ، بحيث لا يفضل أحدهما عن الآخر في جانب من جوانبه أصلا وكطابقة صوتى زيد وعمرى الخارجيين أو الخياليين ونحو ذلك حتى يجمع جزيئات هذا النوع تكون نسبة أحد المتطابقين الى الآخر ليست بأولى من نسبة الآخر اليه .

والوجه الآخر : مطابقة من أحدهما قتل بأن يكون أحد المتطابقين منسوبا الى الآخر لا بالعكس كطابقة صورة القوس المنقوشة في الحائط لموية القوس الخارجية فانها صورة صنعية كثيفة نقشها نقاش الحس قياسا على الصورة الطبيعية الخارجية للقوس وأخذاً لما منها لكون شيئا لها معرفة ايما عند غيبتها عن الحس وكطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيلولة جرمها الكثيف بينهما وبين الشيء وكطابقة صورتها المثالية الحادثة بسبب مقابقتها لتقبل غير مشف كالمرآة قولنا ، ونحوهما ، وكطابقة

صورتها الخيالية المنقوشة في الخيال فانها صورة شبيهة بمقدارية نقشها الروح الباصر بواسطة المصنوع والمنحرف المنقوشة آنفاً لها، نحن عرضها الخارجية أيضاً وكما بقية صورتها العقلية لما يمد الطبيعة الغير المقدارية التي نقشها قام العقل بأنامل المفكرة في لوح النفس بعد تجريد نواحي كل شخص لها اعتباراً بالصور عن كل موضع من هذه المواضع الخمسة تابعة الهوية الخارجية الحقيقية الطبيعة فتنسب اليها ويقال صورة القوس وهي لا تنسب اليها فلا يقال قوس الصورة وإذا كانت الصورة العقلية تابعة للمعلوم، وحكاية عنه والتابع لا يؤثر في المتبوع، فالصورة العقلية لا تؤثر في المعلوم فلا يتكون العبد مجبوراً في الفعل الصادر عنه بسبب تلقى العلم بمصدوره .

٢- وأعلم أن لغزاً الجواب في غاية الوثاقة لكنه انما يمكن من يقول باستقلال قدرة العبد في إيجاد أصله سواء كان مستقلاً في الحقيقة أيضاً وهم المنزلة أولاً وهو امام الحرمين .

٣- وأما من يقول ان فعل العبد واقع بتأثير قدرته تعالى وحده او بمشاركة من قدرة العبد كالفصل سابقاً . فان هذا الجواب وان نعمه باعتبار هذه الشبهة لكن ترد عليه شبهة أخرى فيحتاج الى جواب آخر وهي على صورة الشبهة الأولى يبدأنا بأخذ القدرة فيبدل العلم فتقول :

كل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف بالاختيار فهو انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى وكل فعل انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى فإيقاع المكلف إياه بالاختيار محال .

أما الصغرى : فليسوم تأثير قدرته تعالى لكل ممكن معلوم ، بالإيجاد أو بوجود بالأعدام . وأما الكبرى : فلا يلزم اجتناع المؤثرين على أثر واحد فكل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف بالاختيار انما يقع لوقوعه بتأثير قدرته تعالى فإيقاع المكلف إياه بالاختيار محال فالتكليف به تكليف بالحال : وكل تكليف بالحال فهو محال عن التمام وكل محال عن التمام فهو عيب وكل عيب فهو مناف للمعقود موجب لقضائها لكن نقصان حكمته تعالى محال وموجب المحال محال فالتكليف بما ذكر تكليف محال ثم ان المتصددين للجواب عن هذه الشبهة وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى فتنسب ما عظم في الجواب عنها حسب تنوع مناهجهم ويان ذلك أن المحال على قسمين : أحدهما محال لذاته والآخر محال لغيره . أما المحال لذاته فهو ما تكون ماهية كافية في ثبوت الاستحالة لما ذهنا أو غاربا من غير توقف على وجود شرط أو انتهاء مانع ذاتاً كان كالشريك ، أو حصة كاجتماع الضدين . وأما المحال لغيره : فهو ما يكون منشأ استحالة أمر أ غاربا عن ذاته ذهناً أو غاربا وهو ينقسم الى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج . وهو منشأ الاستحالة - اليهما أحدهما كونه خلاف الحكمة والنسق والآخر كونه خلاف متعلق العلم أو الاختيار أو القضاء أو الإرادة .

والقسم الثاني : وهو كون الشيء مخالفاً للحكمة الكلية والنسق العادي - وهو المنسحق بالحال العادي كقطع الجواهر والطيران الى السماء ، وحمل الجبل - فانها وما شاكلها تختلف أحكامها بالنظر الى قدرته تعالى مع إمكانها الذاتي والى حكمته في ترتيب هذا النظام الاكمل .

ويان المقام يحتاج الى تنوع بسط من الكلام وهو أن الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية أو

مرحبة لازمة أو مفارقة ثم إن العقل يحكم عليه بحكم خاص بسبب ملاحظته بأمر خاص من تلك الأمور لا يمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة ويحس هذا حكمه على ذلك الشيء بيته بحكم آخر غير الأول بسبب ملاحظته بأمر من تلك الأمور غير الأمر الأول .

ومثاله انه اذا لاحظ العقل الدم لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه غذاء للبشر من حيث كونه جسما بل من حيث كونه عضوا بالقوة القرية من الفعل وبالعكس لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه ذوا بعد ثلاثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه جسما طبيعيا وهذا أمر مقروغ عنه .

اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الأمر العادى والنظام النفسى الذى اوجده تعالى العالم بحسبه واستمرت فيه ستة المبردة على طبق النظام الملى الازل يمكن أن يلاحظه العقل من كونه متعلق القدرة الشاملة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الشاملة — فان لاحظته من الوجه الاول أمكنه ان يحكم عليه بهواز فرط نظامه وغرق نفسه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها فلا مانع من هذه الحيثية فلذلك يجوز العقل ان يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحر الملح عسلا لكن بالنظر الى الامكان الدناى فقط وان لاحظ الثاني حكم حكما ضروريا بأنه الآن باق على مائه حكما لا يحتمل متعلقه تقيض ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لتنبه على نكتة ان أخذ التفریق بعينك أمكنك أن تجلها كثيرا من ظلمات القلب الواردة على كلام المحققين في مواضع يدهك اليها البحث والنظر . وهى ان اطلاق القدرة وتعلقها بكل شئ به بالفعل يتألف الحكمة التامة واطلاق الحكمة يتألف اطلاق القدرة ، والكمال انما هو اخلاق الحكمة . ولتنبه لك في مثال ما توش لك مشترك بين الجمهور وهو أن التجار مثلا يتقدم على التصرف في القطع الخشبية كيف ما أراد لكن صناعه وحكمت تقتضى أن يتصرف فيها على طبقها وان لا يطلق تعلق قدرته بها على وجه يتألف صناعه وحكمته حتى لو أطلقها وتصرف في الخشب تصرفا لا يمكن منه أن تثم منها صورة مبتذلة ثم يفسد بل عد جنونا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم تعلق قدرته باتلافها ، ولا يقال أنه عاجز عنه بل هو قادر عليه والسرفه ماقدماه في الفصل الاول من هذه المقالة ان تعلق القدرة بالأمر الكلى كاف في صحة تعلقها بكل جزء من جزئيات حتى لو لم تعلق بالفعل بشئ أصلا ما حذر ذلك في كونه قادرا بل يتبع أن تعلق القدرة الازلية بكل مقدور بالفعل لكن لالذاته بل لتبعية وذلك التبر أقسام ثلاثة .

الاول : عدم تامة المقدورات فاتها لا يمكن أن تعلق القدرة بجميعها بالفعل الا اذا انتهى أحد الأبد لكن انتهاء أمده حال فتعلق القدرة بجميعها بالفعل حال .

وقوله تعلقات القدرة أو متعلقاتها لا تنهى ان أرادوا به التعلق والمتعلق بالقوة والصلوحيه قال لا تنهى في كلامهم عدم ملكه وعدى . وان أرادوا التعلق أو المتعلق بالفعل فالانهاية فيه لا تنهى بمعنى انه مامن جملة من التعلقات والمتعلقات الا ويمكن أن تقع بعدها جملة أخرى من غير

وقوف عند حد ما واللتأية (١) بهذا المعنى مجازية .

الثاني: انعمان أن من الآفات الا ويمكن أن يوجد فيه الشيء أو منده ومتى أوجد أحدهما فيه امتنع الآخر لكن لا لذاته بل لاستزاده محالا لذاته وهو اجتماع المتناقضين .

الثالث: منافاة وقوع الممكن الحكمة ويوضح لك ذلك ما ذكره في الجواب من شبه وردت على تعريف الجنس بأنه الذي يحمل على الكثير المختلف بالتوحد وهي (٢) أن هذا التعريف يقتضي أن يكون كون الجنس أعم من التوحد ومشتقلا على حقائق مختلفة ضروريا مع كونه تعالى قادرا على أن لا يتعلق إلا نوعا واحدا من أنواعه .

وهذا الحكم واجب الصدق عند جميع المثلين .

وأجابه عن ذلك بأن وجوب أميته واشتتاله على حقائق مختلفة إنما هو بالنظر إلى الحكمة القائمة بالإنسان والمادة الأكسية المكتنفة بالجود الذي ليس فيه عقل والقدرة التي ليس فيها عصفان ، فانها تراعى حركات الموجودات واستعداداتها وهي طائلة ومستمدة لأن يوجد الجنس في الأنواع المختلفة وكلما كانت الحركات طائلة لوجوده في أنواع مختلفة فلا يمكن عادة أن يوجد جنس منحصر في نوع أو فرد لكن المقدم حتى فكذلك المثال .

وأما جواز انحصاره في نوع آخر فلا يمكن وكل أمر يمكن أن يوجد أن يتعلق بوجوده القدرة الأكسية المطلقة فانحصاره في نوع أو فرد يمكن أن يوجد أن تلتصق بوجوده بالقدرة الأكسية المطلقة .

ثم اعلم أن المنتج العاقل قد يلحق بالقياس إلى قدرته تعالى كما قدمناه وقد يلحق بالقياس إلى قدرة البدن فيقسم بالنظر إليهما إلى قسمين قسم جنسه ليس من مقدوره خلق الجواهر وقسم جنسه مقدور له لكن نوعه أو صفته غير مقدور له كالصعود إلى السماء وحمل الجبل .

وأما القسم الثالث : وهو كونه خلاف متعلق العلم أو القضاء أو الاخبار أو الإرادة فكما يمان أن يحب فانه تعالى علم أزلا بأنه لا يؤمن وغنى بذلك وانجبه به وأراد به .

إذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في القسم الأول وهو المحال لذاته اتقيل يتبع التكليف به اجابا وقيل فيه خلاف فالجمهور منوا التكليف به وبجوده بعض الأشاعرة . ثم اختلف الجوزون في وقوعه فجمهور على أنه غير واقع ، وإمام الحرمين في الإرشاد والامام الرازي في الطالب المالية ، وذكره الأمدى وغيره على أنه واقع واستشهدوا على ذلك بأن أبا حنبل كلف بأن يصدق

(١) فلا يضر جريان برهان التعليل في المقدورات والاحداد لأن لاتأيتها لا يتقضى وأما تعلق علم الله سبحانه بالأمور الغير المتأية فلا يجرى فيه التطبيق لأنهم اعتبروا في جريان التطبيق التعليل بالنسبة لإدعاء البداهة أن التطبيق بالفعل لا يتحقق بدون وجود الآحاد في الخارج والعلم لا يستلزم الوجود كما قلناه مرجع اسانيدنا العلامة عبد الرحمن الأمدى عن شيخه الحكيم الحق محمد بن علي المعروف بجلالتي الأمدى شيخ المتأين في القرن الحادي عشر . د . (٢) أي الشبهة الواردة . د .

بانه لا يصدق وفيه جمع التقيضين وجمع التقيضين محال لذاته .
 واما القسم الثاني : وهو المحال المادى مطلقا فاجموا على عدم وقوع التكليف به . واما جوازه
 فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة .
 واما القسم الثالث : فاجموا على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطاق
 وفي كونه في الاخبار متما لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح
 انه متمتع لغيره وتفصيل أدلة هذه الاقوال محرر في محله وذكره يخرجنا عن شرط الرسالة .
 اذا عرفت هذا فاعلم : ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منوها
 النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالاً لم يختلفوا في علة ذلك ففهم من قال بعدم القامعة غير ضائر
 لأن أفضاله تعالى لا تامل . ومنهم من قال بوجود القامعة فيه وهي تثير المكلف للاشتغال وفيه ان
 هذا الجواب انما تدفع به شبه العلم واخواته ولا تنفع في تهيه القدر اذا التبرؤ أيضا حاصل بقدرته
 تعالى فلا أشكال بمحاله .

وأجاب السعد في التلويح (١) بأن الفعل وان كان عتقاً بقدرته الله تعالى لكنه أجرى عاده بأنه
 لا يخلق الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد
 وليس بمخلوق لله تعالى لأنه أمر اعتباري والأمور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة
 انما تتعلق بالممكن الوجود . ويرد عليه أن المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل كما قدمناه
 عنه والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل (٢) .

وأجاب المولى شمس الدين القنارى « في عين الاعيان » بقوله : المختار هو القول بالكسب وكسب
 العبد عبارة عن أمر نفسي يقوم به ، ويعد محلاً لأن يخلق الله فيه فلا يناسب تلك النسبة وليس هذا
 الكسب من الله تعالى اذ لكونه عديماً غير موجود لم ينسب الى خلقه وإيجاده ولا تصاف العبد به
 صار له مدخل في علية خلق الله تعالى وقابلية ذلك المخلق فيه ، شأن القابلية ان تكون شرطاً
 للمخلق والتأثير لاجزأ منه . فلاقاً تحصل شرط القابلية يتوقف على العبد ينفي الجبر ولا نه ليس

(١) ومثله في شرح النسفة له ، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول : وتحقيقه ان صرف العبد
 قدرته و ارادته الى الفعل كسب . وإيجاده الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . الى آخر ما ذكره هناك
 واما ما في شرح المقاصد فابيضاح منه لا يترتب على القول المشهور من الاشعري وهو في المعنى ابطال
 للمقدم بطلان التالي . ذ . (٢) ويدفع بان تعلق علم الله و ارادته بفعل العبد فرع تعلق ارادة العبد
 بفعله على طريق جرى العادة بنص الكتاب والسنة لا بالرأى المجرد فيكون تعلق ارادة العبد بالفعل قبل
 تعلق علم الله و ارادته قبلية ذاتية وإن تأخر تعلق ارادة العبد عن تعلقهما بالزمان كما هو ظاهر لمن
 أنعم التدبر فلا يلزم الاجاب وسلب القدرة والاختيار . ومثله في كلام عبد الحكيم السالكوتي
 ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا قد يستنج الجبر من العلم وليس بمتجه من جهة انه علم . ذ .

للبدن جزء من القاطبة ينتفى التندر ويصع التكليف ويرد عليه ماورد على السعد .
واعلم ان هذه المسألة لما كانت من سر التندر كانت مراقا المقدمات الفكرية عن ذروة عياها
قاصرة حتى ان شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام التزالي انقال: لما بطل الجبر المحض بالضرورة
وكون البدن خالفا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل يقدر بقدرته الله تعالى
اختراعا ويقدره البدن على وجه آخر من التعلق بغيره بالاكتساب انتهى .
فانه لم يبين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب فافترض كلامه ان له حقيقة في نفس الامر ولكن
كنهه مجهول فيكون من عالم النيب يمكن حصوله في الدنيا لشخص بتوجيه الاشم الى الله تعالى أو
بالالهام (١) أو بالهدى .

ويدل على ذلك أيضا كلام الشيخ في « الفتوحات » وهو ان صورة خلق الاعمال موروثة
(لام آتية) في حروف المعاني فان الرائي لا يدري اى التخذين هو اللام حتى يكون الآخر هو
الآتية ويسمى هذا الحرف الذى هو لام آتية حرف الالتباس في الافعال فلم يتخلص التعلل
الظاهر على يد المخلوق لمن هو بولكن ان قلت هو لله تعالى صدقت ، وإن قلت هو المخلوق مع الله
صدقت ولولا ذلك ماصح مطالبة الله تعالى للبدن بالتكاليف لولا اضافة العمل اليه بغير قوله « واعملوا »
ثم قال فكنت لم ازل اتقى التجمل الا لى في الفعل تارة وأتيت أخرى بوجه يقتضيه التكليف
وعطيه اذ كان التكليف بالسل من حكيم عليم ولايصح ان يقول تعالى لمن يعلم انه لايفعل « افعل »
اذ لاقدرة له على الفعل .

وقد ثبت الامر والنهي للبدن مثل « اتقوا الصلاة » مثلا فلا بد أن يكون له في الفعل عنه
تعلق من حيث الفعل به يسمى فاعلا واذ كان كذلك صحت نسبته لوجوه التجمل في الفعل فهذا الطريق
كنت أتبه وهو طريق في غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لما نسبة تعلق بما كلفت عملولا
بد من ذلك والحاصل ان البدن ما صحت له نسبة لفعل الا من كون الحق تعالى جملة خليفة في الارض
فقد جرد عنه الفعل بالكلية لما صح ان يكون خليفة ولما قيل التعلق بالاسماء وهذه القائمة بما نبه
عليها نيلزي اسماعيل حفظه الله تعالى ولما أقام على لم يعرف احد قدر ما دخل على من السرور .
وقال في معنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تعملون كبر مقتا عند الله ان
تقولوا مالا تعملون » . بلسان الاشارة يا أيها الذين آمنوا من وراء حجاب لم تقولون ان الفعل لكم
وهو ليس كذلك فانه لى فكيف تضيفون الى أنفسكم مالا تعملونه حقيقة .

وقال اعلم ان الانسان مجبور في عين اختياره (٢) عند كل ذى عقل سليم مع ان جميع ما يظهر عنا

(١) لكه ليس من اسباب الممرة للاخرين عند أهل الحق ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج
من أقوال صاحب الفتوحات في هذا الصدد كذا يخلو كتابه من أقوال بعض من يلجج بالكشف وشهد
به بين الجمهور وان كانت شطحات الشيخ معروفة . وليس هذا موضع بيان ذلك . ر .
(٢) والقول بان الانسان مجبور في اختياره يرى الطيبيين وغالب الفلاسفة عليه حمل كلام الأشعري

من الافعال بمجرد أن يفعله الحق تعالى وحده لا بأيدنا ولكن ما وقع ذلك في القاعد وما ظهر الا بأيدنا اذ الأعمال أمراض والأعراض لا تظهر الا في الجسم وهذا وإن كان صدقا فقد أنف أهل الله أن يصحروا به وانما قالوا : الأعمال لله خلقا ولله استادا ومجازا .

وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق . اعلم ان الخلق خلقان خلق تقدير يقدم الامر الالهي كما قال تعالى : «ألا له الحق والأمر» فانه قدمه في الذكر . وخلق إيجاد وهو الذي يسبق الامر الالهي فيكون عين قبول الكائن للتكوين فيكون على الأثر فالغناء جواب الأمر وهي فاء التعقيب وليس الجواب والتعقيب الا في الرتبة لان الأمر الباطن على خلاف ما يترجم من أنه لا يتكون إلا عند الأمر بقوله تعالى : «كن» ولولا هذا لم يكن . فالخلق الذي نعتد انه لا افتتاح للقول كما لا افتتاح لمعلوم عنه تعالى فما حدث الا ظهور المكون لعالم الشهادة بعد ان كان غائبا في علم الله تعالى .

وقال أيضا الأمر الالهي اذا كان على ألسنة الوسايط (١) «مثل أقيموا الصلاة» يصح ان يصيبه بشئ الناس لثوقه امتثالهم على الإرادة الألفية وهي لم ترد امتثال الأمر . فكانه تعالى قال لهم حيث اخترتم أن أنفسكم من غير إرادتي وليس من قدرتهم ذلك فكان المتعلق بهم جسم «كن» لأرواحها فكانت كالميتة يحرم عليهم استعمالها إلا حالة الاضطراب وهي تعلق الإرادة بوقوعه بخلاف ما اذا تعلق بهم «كن» ألحق الذي هو الأمر الألفي بلا واسطة فانه يوجد عين الصلاة .

وقال أيضا ما أجل من قال ان الله تعالى لا يفضل بالآلة وهو يقرأ «لم تقتلهم ولكن افعلهم وما يريد اذ رميت ولكن الله رمى» فقرأه يكفر بما هو مؤمن هذا هو السبب السباب فاليف آفة العبد والعبد والسيف آفة له تعالى .

وقال أيضا ان مسألة خلق الافعال وتعلق وجه الكسب فيها من أصعب المسائل لانه يؤدي الى كون الممكن فاعلا حال كونه ليس بفاعل وقد مكنت دعوى استحالتها ولم يفتح لي بالحق فيها على ما هو الأمر عليه الا لية تقيده لهذا الباب في ستة ثلاث وثلاثين وستة وكنت قبل ان يفتح على بذلك يصير على تصور الفرق بين الكسب الذي يقول به قوم وبين الخلق الذي يقول به قوم وما كنت أعتقد الا الجبر المحض والآن قد عرفت تحقيق هذه المسألة على التصنع الذي لا أشك فيه وعرفت الفرق بين المذاهب الثلاثة فيها وذلك ان الحق تعالى أوقفه بمكتشف بصيرتي على خلقه المخلوق الأول الذي لم يقدمه مخلوق اذ لم يكن مم الا الله تعالى وحده وقال لي في سرى انظر أمامنا أمر يورث القيس والحيرة ؟ قلت لا يارب : فقال هكذا جعب ما تراه من الأحداث ما لاحد فيه أثر ولا شئ من الخلق فانا الذي أخلق الاشياء عند الاسباب لا بالاسباب فتكون عن أمرى خلقت التفخ في عيسى وخلقت التكوين في الظاهر قلت له يارب نفسك انن خاطبت بقولك افضل ولا تفعل فقال لي اذا طاعتك بشئ من على قازم الأدب

عند المتكلمين الذين يسايرون الفلاسفة واليه ينزع الفلاة من الاتحادية وقد سبق منا ما ينفي عن عن التوسع هنا في بيان ذلك . د . (٢) أي الرسل صلوات الله عليهم . د .

ولا يحاقق فان الحضرة لاجتبل المحاقة . قلقت له يارب وهذا عين ما نحن فيه ومن يحاقق بهم من يتأدب الا ان خلقت الادب والمحاقة فان خلقت المحاقة فلا بد ان تقع وان خلقت الادب فلا بد من وجوده فقال لي هو ذلك فاسمع وانصت . قلقت له ذلك يارب اخلي السمع حتى اسمع ، والانصات حتى انصت ولا يخاطبك الآن سوى ما خلقت وحدك . فقال لي ما اخلق الا ما علمت وما علمت الا ما هو المعلوم عليه حين تعلق علي في الازل ولي الحجة البالغة .

وقال في قوله تعالى د لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، انما كانوا يسألون لانهم اذا اطلعهم عند السؤال على شهود الحالة التي كانوا عليها في علم الذي لا اقتراح له فتحققوا حينئذ ان علمه تعالى ما تعلق بهم الا بحسب ما هم عليه وانه تعالى ماحكم فيهم الا بما كانوا عليه مع انه تعالى عالق بالاختيار لا بالذات فانهم واباك والتعلق .

وكان عبد الله بن سلام يقول شكنا في من الاتيلاء بعض ما احابه من المكروه الى الله تعالى فأرسل الله تعالى اليكم تشكروني ولست بأهل ذم مكلدا كان بدأ شاكك في علم النبي اقر يدان اغير الدنيا من اجلك وأبدل القوم بسيدك والله تعالى أعلم .
وصل بكرمه وسلم على طاهر النسيم وآ له وصحبه أجمعين

تم الكتاب

بمؤن الله وتوفيقه وبركة رسوله الأعظم وبمعاونة
استاذ المحققين العلامة المحدث الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل المنيخة الاسلامية في الخلافة الثمانية سابقا ونزيل القاهرة

